نردبانی به آسمان

نیایشگاه در تاریخ و فلسفهٔ یهود

شیرین‌دخت دقیقیان

A LADDER TO THE HEAVEN

Worship House in Jewish History & Philosophy

by:Shirin dokht Daghighian

نردبانی به آسمان

نیایشگاه در تاریخ و فلسفهٔ یهود

نوشتهٔ: شیرین‌دخت دقیقیان

دقیقیان، شیرین‌دخت، ۱۳۳۶ـ
نردبانی به‌آسمان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود / نوشته شیرین‌دخت دقیقیان. ـ تهران: ویدا، ۱۳۷۸.
[۴۴۸] ص.
ISBN 964-6807-08-9
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه.
۱. یهودیت ـ کلام. ۲. عرفان یهودی. ۳. یهودیان ـ تاریخ. الف. عنوان. ب. عنوان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود.
BM ۶۰۱ / ۴ن ۷د
۲۹۶ / ۳
کتابخانهٔ ملی ایران
۲۱۱۲۹ـ ۷۸ م

نشر ویدا

نردبانی به‌آسمان
نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود
شیرین‌دخت دقیقیان

ناشر	ویدا
طرح جلد	یارتا یاران
لیتوگرافی	نصر
چاپ و صحافی	یاران
چاپ اول	بهار ۱۳۷۹
تعداد	
قیمت	350000

شابک ۹ـ۰۸ـ۶۸۰۷ـ۹۶۴
ISBN 964_6807_08_9

فهرست

نردبانی به آسمان

خداوندا کجا تو را بیابم؟
منزلگاه تو در اوج و از چشم‌ها نهان.
و کجا تو را نیابم؟
جهان سرشار از جلال تو.
پیوستن به تو را تمنا کردم
و چون به سویت روان شدم
دیدمت که به سوی من می‌آمدی.
تو را در قدوسیت دیدم
در معجزهٔ قدرت تو.
کدامین کس تواند گفت که ندیده‌است تو را؟
سپهر و سپاه ستارگانش
هیبت تو را باز می‌سرایند
هر چند که آوایشان به گوش نمی‌رسد.

یهودا هَلوی(۱)

تاریخ نیایش، نیایشگاه و فلسفه یهود بر رابطه‌ای دوسویه استوار است: خدا در جستجوی انسان و انسان در جستجوی خدا. خدا در نفی تنهایی خود انسان را برگزید. در باغ عدن چون آدم و حوا از میوه درخت ممنوع خوردند و عارف به نیک و بد شدند، با دیدن عریانی خود در باغ پنهان گشتند و خدا به جستجوی آدم پرداخت.

آنگاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند. پس با برگ‌های انجیر به هم دوخته سترها برای خویشتن ساختند و آواز خداوند خدا را شنیدند که در هنگام وزیدن نسیم بهار در باغ می‌خرامید و آدم و زنش خویشتن را از حضور خداوند خدا در میان درختان باغ پنهان کردند و خداوند خدا آدم را ندا در داد و گفت کجا هستی؟ (پیدایش ۱۱ تا ۳:۷).

و چون خداوند آدم و حوا را از باغ بیرون کرد. آنگاه تکاپوی انسان در جستجوی خدا آغاز شد. پرسشی همواره از دو سو: کجا هستی؟

ربی شلموبن اسحق مشهور به راشی (قرن هشتم میلادی در فرانسه) در تفسیر خود از سفر پیدایش در مورد پرسش خدا از آدم می‌نویسد:

> او می‌دانست انسان کجاست ولی این را پرسید که با او سر سخن را باز کند و انسان از پاسخ‌دادن نترسد.

راشی موارد دیگر این پرسش از جمله پرسش از قابیل که برادرت هابیل کجاست را برمی‌شمرد و همهٔ آنها را براساس خواست خدا در آغازکردن گفتگو با انسان تفسیر می‌کند (تفسیر راشی، جلد برشت، The Pentateuch and Rashi's Commentary. P31).

در سِفِر پیدایش می‌بینیم که نوهٔ آدم، پسر شیث که او را ***انوش*** می‌نامند به خواندن اسم یهوه آغاز کرد (۵:۲۶). حضرت نوح نوادهٔ شیث است. رنگین کمان عهد خدا با اوست و چون رنگین‌کمان در ابرها پیدا شود، آب توفان فرو بنشیند. عهد خدا با همه جهان (پیدایش ۹:۱۳).

اشارهٔ دیگر به یهوه در آنجاست که ***حام*** پدر کنعان در حق پدر خود، نوح بی‌حرمتی می‌کند. دو برادر دیگر یعنی سام و یافت احترام پدر خود را نگه داشتند. آنگاه نوح حام را لعنت می‌کند که همیشه بنده باشد:

> متبارک باد یهوه خدای سام و کنعان بنده او باشد. (پیدایش ۹:۲۶)

وسوسهٔ مار نخستین از خود بیگانگی انسان بود: از خدا بیگانگی، اما بار دوم در سفر پیدایش از خود بیگانگی جهانی در جامعه انسانی رخ می‌دهد؛ میان انسان‌ها و از راه جداشدن زبان‌ها از یکدیگر. ریشه شناسی واژه ***بابل*** ما را به دنیای باستان و حکایتی شگفت‌انگیز از تاریخچه اساطیری زبان‌شناسی می‌برد.

امروز در زبان‌های اروپایی از جمله فرانسه Babile به معنای سخن بی‌معنا و گنگ است و در انگلیسی To Babble به معنای گفتن سخن نامفهوم و در فارسی نیز واژه‌های ***ولوله***، صورت دیگر آن ***بلبله*** و شاید ***بلوا*** دال بر هیاهوی گنگ و پریشانند. یوسفوس فلاویوس تاریخ‌نگار و فیلسوف قرن اول میلادی واژه ***بابل*** در زبان عبری باستان را به معنای سخن پریشان و نامفهوم می‌دانند.(۲) میرچا الیاده درکتاب Images and Symbols اصل این واژه را باب ایلانی می‌داند.

در توراه* آمده است که پس از به خشکی نشستن کشتی نوح پسران او در زمین پراکنده شدند.

---

* در این کتاب از تلفظ عبری کتاب مقدس استفاده کرده‌ام. تورات مُعرب واژهٔ توراه است که البته در عبری «ه»

یکی از نوادگان حام به نام **نمرود** بر تخت پادشاهی نشست. او به انگیزه برابری با آفریدگار بر آن شد تا برجی بسازد که سر به آسمان بساید و همه اقوام را که آن هنگام زبانشان یکی بود، گرد آورد. چون برج را ساختند و خداوند انگیزهٔ آنان را می‌دانست میانشان فرود آمد و زبانشان را پریشان کرد تا دیگر زبان یکدیگر نفهمند.

در سفر پیدایش می‌خوانیم:

و تمام جهان را یک زبان و یک لغت بود. و واقع شد که چون از مشرق کوچ می‌کردند، هموارئیی در سرزمین **شِنعار*** یافتند و به یکدیگر گفتند بیایید خشت‌ها بسازیم و آنها را خوب بپزیم و ایشان را به جای سنگ بود و قیر به جای گچ و گفتند بیایید شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد تا نامی برای خویشتن پیدا کنیم. مبادا بر روی تمام زمین پراکنده شویم و خداوند نزول نمود تا شهر و برجی را که بنی‌آدم بنا می‌کرد ملاحظه نماید و خداوند گفت همانا قوم یکیست و جمیع ایشان را یک زبان و این کار را شروع کرده‌اند و الان هیچ کاری که قصد آن بکنند از ایشان ممتنع نخواهد شد.اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آنجا مشوش سازیم تا سخن یکدیگر را نفهمند. پس خدا ایشان را از آنجا بر روی تمام زمین پراکنده ساخت و از بنای شهر بازماندند. از آن سبب آنجا را بابل نامیدند زیراکه در آنجا خداوند لغت تمامی اهل جهان را مشوش ساخت و خداوند ایشان را از آنجا بر روی تمام زمین پراکنده ساخت.

حلقه‌ای دیگر به سلسلهٔ از خود بیگانگی افزوده شد. انسان با انسان بیگانه گشت و جستجویی به جستجوها افزوده شد. انسان در جستجوی انسان. از این پس پراکندگی ذات زندگی بشر بر روی کرهٔ زمین است.

ابراهیم در ۱۹ قرن پیش از میلاد و در زمان ***حمورابی*** می‌زیست. زادگاه او ***اوور*** در بین‌النهرین بود. کوچ ابراهیم در ۷۵ سالگی از ***حرّان*** (شمال غربی سرزمین بابل و آشور) به کنعان از سویی گذاری از اسطوره به تاریخ و از سویی دیگر آغازگاهی برای تاریخ نیایشگاه خدای یگانه است.

و خداوند بر ابرام** ظاهر شده گفت به ذرّیت تو این زمین را می‌بخشم و در آنجا به

در انتهای آن ملفوظ نیست.

* ویل دورانت در تاریخ تمدن (جلد مشرق زمین) شاه **شنعار** را همان ***امرپل*** پدر حمورابی حاکم بابل می‌داند.(۳)

** نخست نام او ابرام بود. پس از تولد اسماعیل (به معنی فریاد تظلّم را شنیدم) به ابراهیم تبدیل شد به معنی پدر امّت‌های بسیار (ن.ک پیدایش ۶ و ۱۷:۵). دربارهٔ نظر ابن‌میمون (هارامبام) دربارهٔ خاستگاه ابراهیم و زندگی او در پی‌نوشت همین فصل آمده است.

کوهی که به مشرق **بیت‌ئیل** است کوچ کرد و خیمهٔ خود را بر پا نمود و **بیت‌ئیل به طرف** غربی و عای به طرف شرقی آن بود و در آنجا مذبحی برای خداوند بنا نمود و نام **یهوه را** خواند.(پیدایش ۹ تا ۱۲:۷).

در دنیای باستان به ویژه در مناطق بیابانی، صخره‌ها و کوه‌ها دارای اهمیت حیاتی برای راهنمایی، جهت یابی، پناه گرفتن از گزند درندگان و به هنگام باد، توفان شن همچون سایه‌ساری برای پناه گرفتن از تیغ سوزان آفتاب بودند و بنابراین دارای جنبه‌ای نمادین و گونه‌ای تقدس.

در اینجا باید افزود که در اساطیر بسیاری از ملل کوه نماد مرکز عالم یا مرکز آفرینش است. ***میرچا الیاده*** دانشمند معاصر در کتاب ***پندارها و نمادها**** به باورهای باستانی در این زمینه اشاره کرده است. پژوهش‌های این دانشمند نشان می‌دهد که در اساطیر باستان کوه تنها نماد بالاترین نقطه نیست، بلکه ناف زمین نیز به‌شمار می‌رود؛ جایی که آفرینش از آنجا آغاز شده است. فکرت وجود مرکزی برای آفرینش به مرکز انگاشتن کوه‌ها انجامید. براساس **ریگ ودای** هندی‌ها، دنیا از یک مرکز خلق شده است. اهورمزدا نیز انسان اول یا کیومرث را در مرکز عالم آفرید. باغ بهشتی که آدم در آن می‌زیست نیز مرکز عالم است و بهشت براساس یک افسانهٔ آشوری ناف زمین و واقع بر بالاترین کوه بوده است. براساس کتابی باستانی متعلق به سیریایی‌ها به‌نام ***غار گنج*** آدم در جایی متولد شد که مشخصاتش با تپهٔ ***جلجتا*** همخوانی دارد. میرچا الیاده به افسانه‌ای یهودی نیز اشاره دارد که آدم در مرکز عالم یعنی جلجتا متولد و همان‌جا دفن شد(۴).

بر این اساس می‌توان دریافت که چرا در برخی از سرزمین‌های پست گرایش به ساختن بناهای بلند برای جبران کمبود کوه وجود داشته است و برج‌های بابل می‌توانند نمونهٔ گویایی از این گرایش باشد. از سوی دیگر بسیاری از اقوام به‌ویژه در تمدن‌های جنوب‌شرقی آسیا معبدهای خود را به شکل کوه می‌ساختند، معبدهایی هفت‌طبقه که طبقهٔ آخر آنها مکان مطهر و جایگاه ارتباط میان آسمان و زمین به‌شمار می‌رفت.

از این‌رو در اساطیر باستان رابطه مستقیمی میان خدایان و کوه می‌بینیم از جمله در اساطیر یونان و کوه المپ. سنگ‌پرستی قرن‌ها در میان اقوام ابتدایی رایج بوده است. در اسطوره‌های یهودی نیز قربانگاه‌ها و پرستشگاه‌های اولیه یهوه از سوی کوچ نشینان بر روی صخره‌ها و کوه‌ها بنا می‌شود و نیز گاه چونان نماد قول و قرار. برای نمونه توده سنگی که یعقوب به نشانهٔ قول به ***لاوان*** در رهانکردن دختران او چید. این باورها بعدها در مزامیر داوود و تشبیه شاعرانهٔ آن دربارهٔ خدا بازتاب می‌یابد.

برایم صخره قوی و خانه حصین باش تا مرا خلاصی دهی. زیرا صخره و قلعهٔ من تو

---

* Images and Symbols

هستی. (مزامیر داوود ۳۱:۳)
نور و راستی خود را بفرست تا مرا هدایت نمایند و مرا به کوه مقدس تو و مسکن‌های تو رسانند. (مزامیر ۴ و ۴۳:۳)
برای من صخرهٔ سکونت باش تا همه وقت داخل آن شوم.تو به نجات من امر فرموده‌ای زیرا صخره و قلعه من تو هستی.

کوه دیگری که به قربانگاه و پرستشگاه یهوه تبدیل می‌شود، کوهی است در بعر شِبَع که مکان دقیق آن در توراه گفته نمی‌شود. اما حکایت این کوه یکی از جذابترین داستان‌های رابطهٔ انسان با خدا است. در سفر پیدایش گفته می‌شود که خدا از ابراهیم می‌خواهد فرزندش را به کوه ببرد و قربانی کند. ابراهیم گردن می‌گذارد اما نکته‌ای باریک در گفتگوی پدر و پسر نهفته است. اسحق می‌پرسد ای پدر هیزم و کارد برای قربانی آماده کرده‌ای ولی برهٔ قربانی کجاست؟ «ابراهیم گفت ای پسر من خدا برهٔ قربانی را برای خود مهیا خواهد ساخت و هر دو با هم رفتند.» (پیدایش ۲۲:۸)
گرایش خردگرایی در فلسفهٔ یهود و مفسران آن می‌گوید که ابراهیم با یقین به عقلانی بودن همهٔ دستورهای خدا، می‌داند که این دستور در نهایت تغییر خواهد کرد. چنین نیز می‌شود. وقتی چاقو را بر گردن کودک می‌گذارد، فرشتهٔ خدا ندا می‌دهد که قربانی نکن و ابراهیم سربلند می‌کند و قوچی را می‌بیند که شاخ‌هایش لابه‌لای درختان بیشه‌ای گیر کرده است و ابراهیم قوچ را در عوض پسر خود به عنوان قربانی سوختنی به خدا پیشکش می‌کند. این داستان در اصل یکی از زشت‌ترین و وحشیانه‌ترین رسوم باستان را نفی می‌کند: قربانی کردن انسان. ابراهیم آن مکان را **یهوه یَری** می‌نامد؛ یعنی یهوه دیده خواهد شد.
یعقوب پسر اسحق چون به سن مردی رسید، به سفارش پدر برای به زنی گرفتن یکی از دختران لابان به راه افتاد. شب در بعر شِبَع خوابید و سنگی زیر سر گذاشت.

و خوابی دید که ناگاه نردبانی بر زمین بر پا شده که سرش به آسمان می‌رسد و اینک فرشتگان خدا بر آن صعود و نزول می‌کنند. در حال خداوند بر سر آن ایستاده می‌گوید من هستم یهوه خدای پدرانت ابراهیم و اسحق، این زمینی را که تو بر آن خفته‌ای به تو و ذریت تو می‌بخشم.

یعقوب چون از خواب برخاست هراسان شد و با خود گفت که این مکان هیبتناک جایی نیست بجز *خانهٔ خدا* و *دروازهٔ آسمان*. همان بامداد سنگی که بر زیر سر گذاشته بود، مانند ستونی بر پا کرد و بر آن روغن ریخت و آنجا را *بیت‌ئیل* (خانه خدا) نامید. یعقوب نذر کرد که اگر

خدا در راه او را سلامت بدارد یهوه را پرستش و بر جای آن ستون خانه خدا بر پا کند و از آن چه خدا به او بدهد ده یک آن را وقف خدا کند.

اگر از خواب یعقوب انواع ادعاهای ملکی انسان باستان و امروز و رسم‌های انسان ابتدایی را حذف کنیم، هسته عرفانی آن را می‌بینیم که قرن‌هاست عارفان و فیلسوفان یهود به آن پرداخته‌اند. نردبانی از زمین به آسمان رفته است. حرکت در آن نردبان یک سویه و فقط از زمین به آسمان نیست. آن گونه که در سفر آفرینش آمده، فرشتگان از آن صعود و نزول می‌کنند. آنان برای دیدار با انسان بخشی از نردبان را نزول می‌کنند و انسان برای دیدار آنان بخشی از نردبان را صعود. یا به تعبیر شاعرانهٔ *یهودا هَلِوی* «چون به سوی تو روان شدم، دیدمت که به سوی من می‌آمدی.» و این چکیدهٔ مفهوم نیایش در فلسفه و عرفان یهود است.

*آبراهام هِشِل** فیلسوف معاصر، تعریف ایمان در فرهنگ یهود را لحظه‌ای می‌داند که در آن روح انسان با جلال خداوند یکی می‌شود و با اشاره به استعاره‌های تلمودی آن را لحظه‌ای می‌نامد که زمین و آسمان یکدیگر را در آغوش می‌گیرند. به تعبیر او جستجوی خدا به معنای بازگشت به خداست. در عبری معادل توبه، واژهٔ *تِشووا* است با دو معنا. نخست بازگشت و دوم پاسخ. بازگشت به خدا در اصل پاسخ به ندای اوست و این روندی روزانه است و با میانجی‌گری نیایش.

در این دیالک‌تیکِ زمین و آسمان، جرقهٔ اصلی در درون آدمی زده می‌شود و سپس حاصل آن به صورت کردار نیک به دنیای بیرون منتقل می‌شود، هشل می‌نویسد:

> ما آن‌گونه که به شیءای در فضا بر می‌خوریم با خدا دیدار نمی‌کنیم. دیدار با خدا یعنی رسیدن به اطمینانی درونی به واقعیت او و رسیدن به شناخت ارادهٔ او. پس ما این اراده، این حضور را در کردارهای خود به جا می‌آوریم.(۵)

هِشِل مفهوم پیچیدهٔ نیایش از راه کردار را از مفهوم یهودی میصوا (کارنیک) بیرون می‌کشد. در فلسفهٔ یهود مبارزه با شر از راه کردار نیک انجام می‌شود. به این تعبیر هشل کنش نیکو را مکان دیدار انسان با خدا می‌داند. نردبانی که می‌توان از آن بالا رفت.

هیچکس هنگام انجام یک میصوا تنها نیست. زیرا میصوا مکان دیدار انسان با

---

* Abraham Heschel فیلسوف و متأله امریکایی و استاد الهیات در دانشگاه‌های امریکا و نیز دارای مقام روحانی یهود بود. او دوست نزدیک مارتین لوترکینگ بود و از مبارزان سرسخت علیه تبعیض نژادی و آزار سیاهان در امریکا به‌شمار می‌رفت. عکس‌های بسیاری از هشل باقی‌ست که در صف اول تظاهرات سیاه‌پوستان امریکایی همراه مارتین لوترکینگ گام برمی‌دارد. او در عین حال در دهه شصت با پاپ واتیکان مناظره کرد. پس از این مناظره پاپ برائت یهودیان از قتل حضرت عیسی را رسماً اعلام داشت.

خداست.(۶)

در بستر سرنوشت انسان که پیوستن به خداست، کردار نیک، کنشی است که در آن انسان حاضر است:کنشی بر اساس مشارکت. بر عکس گناه کرداری است که در آن خدا تنها گذاشته شده است. یعنی کرداری از خود بیگانه‌گر.(۷)

بن مایهٔ خواب یعقوب و نردبانی میان زمین و آسمان، یادآور یکی از مفسران پسامدرنِ اندیشهٔ مارکس است که مفهوم **پرکسیس** (تجربه عملی آمیخته با اندیشه) را در فلسفه کارل مارکس تحت تأثیر فلسفه یهود می‌داند. ***ایو تیور بَنِت**** در مقاله‌ای به نام ***مارکس، خدا و پرکسیس***** در کتاب ***سایهٔ روح****** می‌گوید که آن مارکسی که مارکسِ پیش از مارکس می‌خواندندش، یعنی مارکسی که دلمشغولی او مسائل روحانی، عرفانی و پرسش‌های متافیزیکی است، از سوی هر دو اردوگاه و احزاب کمونیست سرکوب شده است و به آثار عرفانی و روحانی او در اواخر ۱۸۳۰ و اوایل ۱۸۴۰ توجه نمی‌شود. ایو تیور بَنِت می‌افزاید که امروز در کارهای ***بلوخ، بنیامین، دریدا، لاکولا بارت، نانسی و استنلی آرونوویچ*** بازگشتی به مفهوم پرکسیس در سایه پست مدرنیته صورت گرفته است. اثری که تیور بنت بر آن تکیه دارد «***نقد قانون در فلسفه هگل***» (۱۸۴۳) است که در آن مارکس از پیوند دادن عرش و زمین، روح و ماده، فکرت و امر واقع در گسترهٔ واقعیت سخن می‌گوید.

> یهودیت زندگی انسان را چونان کنشی تجربی و بافتی از پرکسیس می‌نگرد، حتی عرفان یهودی نه بر روی شهود ریاضت‌کشانه، بلکه بر روی پرکسیس تجربی استوار است و درست مانند مارکس به هیچ رو فکر نمی‌کند که زندگی عملی خالی از روحانیت است یا زندگی روحانی بدون عمل است. مارکس در ***هشتمین تز پیرامون فوئر باخ*** می‌گوید: هر زندگی اجتماعی در اساس خود با پرکسیس آمیخته است. رازهای عرفانی راه حل عقلانی خود را در پرکسیس انسانی و درک آن می‌یابند.(۸)

تیور بنت در اهمیت کردار انسانی در فرهنگ یهود به گفته‌ای از کتاب مذهبی ***نِفِش هَحَییم******** اشاره می‌کند.

> دو دنیا زیر فرمان کردارهای انسان است. انسان به تنهایی همان کسی است که دو دنیا و انوار آنها را به کمک فضیلت کردار خود ارتقا می‌دهد، به یکدیگر می‌رساند و یگانگی

---

* Ive Tavor Bannet ** Marx, God and Praxis *** The Shadow of Spirit

**** به معنای روح زندگان

می بخشد.

در تعبیر عرفانی، نردبان میان زمین و آسمان در فلسفه یهود می‌تواند همانا کردار انسان‌ها باشد و انسان‌ها به درجات از این نردبان بالا می‌روند.

*ابن میمون** دانشمند و فیلسوف یهود در قرن ۱۲ میلادی درجات کمال انسانی را در کتاب **موره نِبوخیم*** شرح می‌دهد. انسانی چون حضرت موسی درجه‌ای دارد که خدا به او می‌گوید: کنار من بمان و پیامبران، انبیاء اولیاء در درجه‌های بعد تا به آنان می‌رسد که در تاریکی سرگردانند.***

امانوئل لویناس فیلسوف معروف فرانسوی در کتاب ***چهار درس تلمودی***، برداشت ژرف از کردار نیک را پیامد موشکافی ابن میمون می‌داند و می‌نویسد:

> می‌دانیم که از زمان ابن میمون به بعد همهٔ سخنان خدا در یهودیت با عمل انسانی مشخص می‌شود. خدا در وجدان بشری پدیدار می‌شود و به ویژه در تجربه عملی زندگی فرد یهودی. دستکم از دیدگاه تلمود،تجربه مذهب نمی‌تواند یک تجربه خالص ذهنی باشد.(۱۰)

اریه کاپلان فیلسوف و فیزیکدان معاصر در تقدم زندگی زمینی بر زندگی آن جهانی در فلسفهٔ یهود می‌گوید که داشتن جسم انسانی و قدرت گزینش میان خیر و شر است که پیوستن انسان به خدا را ممکن می‌سازد.زیرا نردبان یعقوب برای رسیدن به آسمان نیاز دارد که یک سرش روی زمین استوار باشد. و از همین جا علت باور یهود به معاد جسمانی را توضیح می‌دهد.

در هر حال خواب یعقوب یکی از درون مایه‌های فلسفه یهود است که اگر یک جا آن را رها کنیم، باز در جاهای دیگر از بازگشت به آن گریزی نیست. هر چه هست، سررشته ساده‌ترین مفهوم نیایش و پیچیده‌ترین آن در همین خواب نهفته است.

یعقوب پس از آن خواب به نزد لابان رفت تا یکی از دختران او را به زنی بگیرد. از آنجا به کنعان رفت و در قطعه زمینی که خرید مذبحی بنا کرد و آن را *ئیل الوهی ایسرائل***** نامید.

---

* به تلفظ عبری «*بن مایمون*»

** راهنمای گمشدگان. این کتاب در فرهنگ اسلامی به نام دلالت الحائرین مشهور است.

*** همین درون مایه را در تقسیم بندی عزیزالدین نسفی، سرحلقه درویشان در قرن هشتم هجری در کتاب *انسان‌الکامل* می‌بینیم.(۹)

**** ایسرائل نام حضرت یعقوب است به معنی کسی که با فرشتهٔ خداکشتی گرفت و پیروز شد. «زیراکه با فرشتهٔ خدا و با عیسار مجاهده کردی و نصرت یافتی در ترجمهٔ فارسی عهد عتیق از سوی مسیحیان به جای واژهٔ الوهیم، واژهٔ خدا آمده ولی این واژه در تفاسیر یهود به معنای فرشتگان خداست.» - (پیدایش ۳۲:۲۸)

یعقوب دوباره چون آهنگ بیت‌ئیل می‌کند به اهل خانه دستور می‌دهد که خدایان بیگانه‌ای که در میانشان هست از خود دور کنند و خویش را پاک سازند و رخت عوض کنند تا به بیت‌ئیل بروند.اهل خانه خدایان بیگانه‌ای که در دست داشتند (بت‌های خانگی) و گوشواره‌هایشان را به یعقوب دادند که او نیز آنها را زیر درخت بلوطی دفن کرد.سرانجام یعقوب به بیت‌ئیل رفت. قربانگاهی بنا نمود و آن را *ایل بیت‌ئیل* نامید که سر آغاز تاریخ نیایشگاه است.(۱۱)

پی‌نوشت

۱- یهودا هلوی شاعر یهودی ـ اسپانیایی قرن ۱۲، در مکتب شعر عرب پرورش یافت و به جهانگردی پرداخت. این شعر برگردان از متنی فرانسه است برگرفته از کتاب زیر:

Abraham Heschel. Dieu en quête de l'homme. Edition du seuil. Paris 1962. P150.

2- The Works of Josephus. The Antiquities of The Jews. Hendrickson 1995.P35.

۳- ویل دورانت تاریخ تمدن. امیرحسین آریان‌پور.احمد آرام. علی پاشایی. انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

4- Mircea Eliade. Images and Symbols. Sheed and Ward. New York. 1961. P41.

5- Abraham Heschel. Dieu en qûete de l'homme P330.

6- Ibid.

7- Ibid. P331.

8- Eve Tavar Bannet. Marx, God and Praxis. the Shadow of Spirit Routledge, 1990.

۹- عزیز الدین نسفی. انسان الکامل. انتشارات امیرکبیر. ۱۳۷۱.

10- Emmanuel Levinas. Quatre lectures Talmudiques. Minuit 1968.

۱۱- در کتاب حاضر از نسخهٔ توراه ترجمهٔ موسوم به فاضل خانی استفاده شده است. زیرا ترجمه فارسی دیگرِ توراه قابل دسترسی برای خوانندگان نیست.

* تفسیر راشی در این فصل برگرفته از نسخهٔ زیر است:

The Pentateuch and Raahi's Commentary. A Linear Translation into English. Genesis.

توضیح: ابن‌میمون (هارامبام) در دلالت‌الحائرین (موره نووخیم) دربارهٔ ابراهیم می‌نویسد: «ابراهام در بین قوم **صعاوا** پرورش یافته است. به اعتقاد این قوم خدای واحدی وجود نداشته، بلکه ستارگان خدایان هستند. با تجزیه و تحلیل کتاب‌های باقیمانده از این قوم و باورهایشان، روش‌های آنان در عبادت خدایان آشکار می‌شود. آنها آفتاب را خدای خدایان می‌دانستند و هفت ستارهٔ دیگر را خدایان پست‌تر می‌شمردند. ماه در مقام پس از خورشید بود. آنان می‌گفتند که آفتاب دنیای علیا و سفلی را هدایت می‌کند و از ابراهیم نیز در کتاب‌هایش سخن گفته‌اند و او را مرتد از عقیدهٔ خودشان دانسته‌اند. در این کتاب‌ها نوشته شده که ابراهیم در **کوتا** پرورش یافت و اعتقاد جملگی حکیمان آنان را رد و ادعا کرد که خدای واحدی ماورای آفتاب وجود دارد و بعد ادامه می‌دهند که حکیمان در ردّ ادعای ابراهام دلایلی آوردند ... چون نتوانستند او را به کیش خود معتقد کنند، از پادشاه خواستند تا او را زندانی کند. اما ابراهام در زمان اقامت در زندان نیز به بحث در وحدانیت خدا ادامه داد. پادشاه از ترس آن که ابراهام مردم را علیه او بشوراند و کیش او را باطل کند، پس از مصادرهٔ تمام اموال ابراهیم او را به شام تبعید نمود. این داستان به این صورت تحریف‌شده در کتاب کشاورزی آنان آمده است.»

متون ابن‌میمون در چند جایی این کتاب برگردان استاد فرهیخته، ***سلیمان حکاکیان*** از متن اصلی عبری است. از ایشان که درسگفتارهای خود در گروه متعهد به فرهنگ یهود پیرامون هارامبام را در اختیارم گذاشتند و اجازهٔ بازگفت از آنها را دادند، سپاس فراوان دارم.

خدایان باستان

«بت نزدیک به انسان می‌نماید ولی بس دور از او است».

تلمود

هزاره‌ها و قرن‌ها پیش از آن که **یوشع نبی** بانگ بردارد که: «مردمان من از تکه چوبی می‌خواهند که راهبرشان باشد و تیرک چادری به آنان الهام بخشد!»، بت‌پرستی، سنگ‌پرستی، توتم پرستی و پرستش ستارگان و خورشید، اصلی‌ترین شکل‌های آیینی و مذهب بودند. مردمان دوران باستان بر اساس موقعیت طبقاتی خود خدایان گوناگون داشتند. کیش‌های مهرپرستی و میترا در میان اشراف رواج داشت و معابد باشکوهی داشتند. اشراف مصر خدای مرگ، ستارگان جفت ***ایزیس و اوزیریس*** و خدای ***آمون*** را پرستش می‌کردند. اما بردگان و تهیدستان پیرو نداشتن مالکیت، صاحب خدا و معبد نیز نبودند و تنها گاه بقایای ذهنیت خدایان محلی پیش از اسارت را در ذهن خود داشتند. کار سنگین و توانفرسا مجالی برای پرستش بت‌ها برای آنان نمی‌گذاشت. اما خدایان خرده‌مالک کوچک، مال خرده‌مالکانی بود که مزارع و بوستان‌های منطقهٔ بین‌النهرین و فلسطین را در اختیار داشتند. به این خدایان *بَعَل* می‌گفتند که به زبان‌های سامی به معنای صاحب است.

بعل نام عمومی خدایانی است که نماد نیروهای زاینده در کشتزارها و بوستان‌ها بودند. مردم گمان می‌کردند که هر تکه زمین بارووری خود را مدیون یک بعل است. بعل‌ها نیز متأثر از نظام سلسله مراتب اجتماعی، تابع خدایان بزرگتری بودند.

فصل رویش گیاهان که فرا می‌رسید، جشنواره‌های بعل آغاز می‌شد که با رقص و آواز و سوزاندن بخور همراه بود. با فرارسیدن خزان عزاداری، شیون و زلف‌بریدن زنان در برابر بعل‌ها آغاز می‌شد. این آیین‌های بت‌پرستی ـ کشاورزی در جوامع خاورمیانه دوام بسیاری آوردند، چنانچه انبیاء اصلاح‌طلب نزدیک دو هزاره پس از ابراهیم بر زنانی که در کنار خانهٔ خدا برای بعل

زاری می‌کنند، نهیب می‌زنند.(۱)

یرمیای نبی به سوزاندن پسران به جای قربانی سوختنی برای بعل اشاره می‌کند.(۲)

در کتاب *حزقیال نبی* توصیف صحنه‌های پرستش خدای **تموز**، جانوران ناپاک و حشرات را از سوی بزرگان قوم می‌بینیم.(۳)

خدایان دوران زندگی قبیله‌ای، توتم‌ها، همچنان به زندگی خود در قالب خدایان قبیله‌ای ـ کشاورزی ادامه می‌دادند. هر شهر و روستا، یکی از آن ـ بعل توتم‌ها داشت که مجسمه یا تصویر آن را در ضریحی می‌گذاشتند و قربانگاهی جلو آن بر پا می‌کردند.(۴)

اشارهٔ یوشع نبی به تیرک چادر، همانا ستون چوبی است که نماد خدای مادینه، بَعَله یا اشتوره بوده است. از جمله جانوران مقدس مارها،گاوها و شیرها بوده‌اند که مار و گاو نر نمادهای حاصلخیزی به شمار می‌رفتند.

خداوارهٔ ماده‌ای به نام *اَشتوره*، نماد زایندگی بود. در منابع مختلف با نام‌های گوناگون از آن یاد می‌شود. *استارته*، *اَشیره*، و به عبری اشیریم یا **عشتاروت** (جمع) و به بابلی *ایشتار* و در برخی منابع اشراح.(۵)

تصویر این خدای مادّه، زنی برهنه بود که دختران قوم‌ها در معبد او بکارت خود را به مردان می‌بخشیدند. پرستش اشتوره به ویژه در کنعان رواج بسیار داشت. مکروه‌بودن ازدواج با دختران کنعانی که در داستان زندگی ابراهیم و یعقوب و اسحق می‌خوانیم از این‌روست.

خداوارهٔ مادهٔ اشتوره مشابه‌هایی در میان خدایان دیگر مردمان دنیای باستان داشته است. *ایزیس* خدای مصری، **دیونوسوس** الههٔ عشق و شراب یونانی و **ونوس** خدای رومی.

اشتوره را می‌توان توتم بازمانده از دوران مادرسالاری دانست که نه‌تنها مهربان نبود بلکه گاه میل به کشتار آدمیان داشت.

زیگموند فروید در کتاب خود **موسی و یکتاپرستی** پیشینهٔ توتم‌پرستی را این‌گونه تحلیل می‌کند:

> در میان انسان‌های بدوی رهبری قبیله به دست یک نر نیرومند با قدرت مطلق و نامحدود بوده است که همهٔ زن‌ها و دخترها را در اختیار داشته است. وضع پسرها در این میان اسف‌انگیز بود، چون به محض حسادت با پدر و رئیس قبیله کشته می‌شدند. تنها فرزند اول که جانشین پدر می‌شد وضع بهتری داشت. این خط را در افسانه‌ها و اسطوره‌ها می‌توان یافت. توتم از سویی مانند یک جدّ مورد احترام و پشتیبان قبیله انگاشته می‌شد و از سوی دیگر در مراسم آیینی همان سرنوشتی را به سر او می‌آوردند که آرزوی پسران سرخورده بود.(۶)

فروید بر آن است که در دوران مادرسالاری یک جانور نیرومند، یاد پدر را زنده نگه می‌دارد؛ پدری که از صحنهٔ قدرت رانده شده است. فروید این موضوع را با تئوری روانکاوی خود پیوند می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که در برخی از کودکان ترس از پدر پدیدآورنده ترس از حیوانات می‌شود.

در مراسم آیینی، توتم جانوری که می‌کشته‌اند و می‌خورده‌اند در اصل پدری بوده که توسط پسران کشته می‌شد؛ و نیز پیروزی پسران بر پدران رسمیت می‌یافته است. فروید توتم‌گرایی را که احترام به یک جانشین پدر است، نخستین خط آیینی در تاریخ بشر می‌داند. پس از این دوره خدایان انسانی جانشین توتم حیوانی می‌شوند که بخشی از بدن حیوان را حفظ می‌کنند؛ مانند **فینیکس** خدای مصری مادینه با سر یک زن و بدن یک شیر. در زمان نامعلومی از این روند تکاملی، مفهوم خدایان مادر شکل گرفته‌اند که مدت‌ها در کنار خدایان نرینه باقی ماندند. با گذشت زمان دگرگونی اجتماعی عظیمی رخ داد. نظام پدرشاهی دوباره جای مادرشاهی را گرفت. به نظر فروید پدران جدید به اندازه پدر ابتدایی نیرومند نبودند. آنها می‌بایست برخی قوانین اجتماعی محدودکننده برقرار کنند. به این ترتیب براساس نظریهٔ فروید با زوال مادرسالاری، خدایان مادر پدید آمدند و بازگشت به خدای نر و پدر قدرقدرت رخ داد. فروید می‌نویسد:

> اگر تمام این برداشت‌ها معتبر باشد، در دکترین‌های آیینی دو نوع عنصر می‌بینیم. از سویی تثبیت داستان‌های قدیمی خاندان و از سوی دیگر بازسازی گذشته، بازگشت چیزهای فراموش‌شده پس از یک فاصله طولانی.(۷)

فروید این پدیده را مقایسه می‌کند با هذیان‌های یک بیمار روان‌پریش. در این گونه بیمارها هر هذیان از اساس واقعیتی فراموش شده سرچشمه می‌گیرد که اغلب هنگام بازگشت تغییر شکل داده است.

و این واقعیت فراموش‌شده در حافظهٔ جمعی نوع بشر ثبت است:

> من شک ندارم که همیشه انسان‌ها می‌دانسته‌اند که روزی یک پدر اولیه را به چنگ آورده و به قتل رسانده‌اند.

نظریهٔ تبدیل توتم‌ها به تابوها و برعکس را در دانش مدرن به‌نام فروید می‌شناسند ولی هشت قرن پیش از او، ابن‌میمون در کتاب **موره نوخیم** یا ***دلالت‌الحائرین*** به آن پرداخته است.

ابن‌میمون می‌نویسد که قبطیان مصری ستارهٔ خاصی را پرستش می‌کردند که به خاطر آن ذبح چهارپایان را حرام می‌دانستند و چوپان‌ها را مطرود. برخی قبایل اجنه را می‌پرستیدند و بر آن

بودند که آنان به شکل بز درمی‌آیند، بنابراین خوردن گوشت بز نیز حرام بود. ذبح گاو را اکثر مشرکین مکروه می‌دانستند. هارامبام ابن میمون می‌نویسد:

خداوند برای محوکردن باقیماندهٔ این اعتقادات نادرست به ما دستور داده که از چهارپایان قربانی کنیم و برعکس کاری را که مشرکین تمرد به خدایان می‌دانستند، انجام دهیم. با این عمل گناهان کفاره می‌شوند و بیماری‌های روحی شرک‌آمیز به‌تدریج به قطب مخالف انتقال و شفا می‌یابند. به دلیل همین موضوع است که دستور به ذبح گوسفند در پسح و پاشیدن خون آن بر درگاه خانه‌ها در مصر، داده شد و این اعتقاد مطرح شد که آن اعمالی که تصور می‌شود باعث ویرانی و نابودی می‌گردد، برعکس از ویرانی و نابودی نجات می‌دهد.»

ابن‌میمون (هارامبام) به کتابی باستانی از اقوام کلدانی دربارهٔ کشاورزی اشاره می‌کند و خزانه‌های آنان را تجزیه و تحلیل می‌کند و به نظر نگارنده بدون تردید این نظریه‌های هارامبام فروید را در تدوین نظریهٔ توتم و تابو یاری کرده است. یکی از نکات جالب که ابن‌میمون اشاره کرده این است که تموز نام یکی از انبیاء مشرکین بوده که پادشاهی باستانی را دعوت به پرستش هفت فلک و دوازده برج می‌کند ولی پادشاه او را می‌کشد. در شب مرگ تموز بنا به اسطوره‌های مشرکین تمام بت‌ها از همه جای جهان در بابل نزد بت طلایی بزرگ که بت آفتاب بود، جمع شدند و آن بت بین آسمان و زمین قرار گرفته بود و شروع به مرثیه‌خوانی برای تموز کرد و تمام شب همهٔ امت‌ها گریه کردند و نزدیک صبح به مکان‌های خود بازگشتند. عزاداری برای تموز در میان کلدانیان و بابلیان مرسوم بوده است. هارامبام می‌گوید که قوم تموزپرست ***صعاوا*** نام داشت و اوراهام (ابراهیم) از میان آنان برخاست و علیه خدایان و خرافه‌های چندخدایی ایستاد.

اما توتم‌ها قربانی می‌طلبیدند. برخی از خدایان نماد قهر طبیعت بودند از جمله خدای ***اِل*** که در چاه عمیق در آسمان خانه داشت، خدای توفان بود. وحشت آدمیان آنان را به قربانی کردن وامی‌داشت. در سرزمین کنعان قربانی‌کردن در شکل‌های گوناگون رواج داشت. میوه نوبر و گوشت حیوان اول زاد مال بعل‌ها بود. جسد حیوان را در قربانگاه می‌سوزاندند. اما قربانی‌کردن و از آتش‌گذراندنِ پسران خردسال نیز رواج داشت.

ماری که در اسطوره‌های خاور میانه نقش مهمی داشت،به نام ***نهوشتان*** پرستش می‌شد و نماد حاصلخیزی زمین‌های کشاورزی بود.

ماکس وبر در کتاب ***یهودیت باستان*** در دو فصل ***آیین‌های غیرپرستش یَهُوِه، و بعل و یَهُوِه،*** آیین‌های منطقهٔ فلسطین پیش از پرستش یهوه را بررسی می‌کند.(۸)

در فلسطین منطقه‌ای بود که از نظر مناسبات تولید، شرایط آب و هوا و چگونگی زندگی

اجتماعی با کشتزارهای سرسبز کنعان و جنگل‌های سدر و زیتون لبنان تفاوت داشت. بیابانی خشک و بی‌آب و علف: صحرای سینا زمینی متفاوت با خدایی دیگر بود.

نزدیک ۳۵۰۰ سال پیش گرداگرد این منطقه در شهرهای حصاردار، مردمانی ثروتمند زندگی می‌کردند که زمین‌های حاصلخیز و سرسبز و رودخانه‌هایی چون رود اردن را در اختیار داشتند. آنان به درجاتی از تمدن رسیده بودند و شیوه تولید اصلیشان کشاورزی بود، اما ساکنان صحرا که قبیله‌های دامدار و چادرنشین بودند، با شرایط دشوار بیابان خشک و سوزان سازگار شده بودند. آنان از این واحه به آن واحه و از این برکه موقتی آب به آن یکی گودال کوچ می‌کردند و به جستجوی چراگاه می‌پرداختند. آنان قبایلی بودند با تاریخ و اسطوره‌شناسی مشترک؛ همگی ابراهیم، اسحق و یعقوب را پدران خود می‌دانستند و ازاین‌رو خود را بنی‌ایسرائیل یا فرزندان یعقوب می‌نامیدند. در میان آنها سنت ختنه که عهد خدا با ابراهیم بود، انجام می‌شد. **هاوارد فاست*** نویسندهٔ معاصر آمریکایی در کتابی به نام ***یهودیان، داستان یک قوم*****، تاریخ این قبایل را به کمک اسناد و مدارک تاریخی و با شیوه روایتی خاص خود بازنوشته است. فاست درباره شرایط زندگی قبایل چادرنشین صحرای سینا می‌نویسد:

> افراد قبیله در چادر می‌زیستند. لباس خود را از پشم چارپایانشان می‌بافتند و از پوست آنان نیز چرم درست می‌کردند. آنها از مس برای ساختن اسلحه استفاده می‌کردند و اگر ثروتی کافی به جنگ می‌آوردند، می‌توانستند پشم یا پنیر خود را با فلز کمیاب و گرانبهای قلع مبادله کنند و ابزار خود را از برنز بسازند. از آنجا که هنوز آهن را نمی‌شناختند، جابه‌جاشدن آنان از مکانی به مکان دیگر با پای پیاده انجام می‌شد.
>
> محدودهٔ کوچ و جابه‌جایی دام‌های آنان نزدیک سیصد مایل از جنوب تا شمال شرقی و به پهنای ۵۰ یا ۶۰ مایل از جنوبی‌ترین بخش شبه جزیره **سینا** تا **عَقبه** و به صورتی هلالی از میان سرزمینی که امروز آن را لبنان می‌نامیم، بود. نه به این معنا که همه این قبیله‌ها در سراسر منطقه کوچ می‌کردند. به احتمال بیشتر هر قبیله حق کوچ در یک محدوده را داشت. اگر علف و آب کافی بود، قبیله دیگری به مکان آنان می‌پیوست؛ اما اگر علف و آب از حد مناسب کمتر بود، قبیله ناچار به جستجوی مکان بهتر می‌رفت و از آنجا که جای خوب را قبیله‌ای دیگر اشغال کرده بود، جنگ و خونریزی رخ می‌داد. زندگی دشوار، پرتنش و خشن بود؛ اما هوا صاف و آسمانِ شبانه، لبریز از حضور کیهان و افراد قبیله وقت کافی داشتند تا به تماشا بنشینند و در رویا فرو روند.(۹)

---

* Howard Fast (خالق رمان اسپارتاکوس و موسی).

** The Jews. History of a People.

فاست درباره نام و شمار این قبیله‌ها می‌گوید که شمارشی ساده بر اساس توراه چهارده قبیلهٔ زیر را نشان می‌دهد: **روبن**، **شیمعون**، ***لِوی***، ***یِهودا***، ***ایساخار***، ***زبولون***، ***دان***، ***گاد***، ***نَفتالی***، ***آشر***، ***یوسف***، ***اِفراییم***، ***مِنَشه*** و **بنیامین**. اما در نهایت از آنجا که عدد ۱۲ عددی مقدس در خاورمیانه بوده است* با نیمه‌شمردن، تعدادی از آنان، رقم را به ۱۲ رسانده‌اند. قبیله دیگر منطقه که ارتباط بسیار نزدیکی با آنان داشت آموریت بود و برخی بر آن بودند که ابراهیم از آموریت‌ها بوده چون آنان نیز همان داستان‌های ابراهیم را می‌دانستند.(۱۰) قبیلهٔ دیگر میدیانی بودند که به همین صورت با بنی‌ایسرائل نزدیکی داشتند. قبیله دشمن بنی‌ایسرائل امالِق نام داشت که هر چند احتمالاً اسطوره‌شناسی مشترک داشتند ولی در توراه از آنان به‌عنوان مردمانی بدوی و بلندقامت و بت‌پرست یاد می‌شود.

رویای این بیابان‌نشینان، سرزمین‌های سبز گرداگرد صحرا بود. اسطورهٔ شیر و عسل از دل همین رویا برخاسته است. کنعانیان و مصریان که در آن سوی صحرا می‌زیستند مردمی ثروتمند بودند که خوب می‌خوردند، می‌نوشیدند و می‌پوشیدند و شهرهایشان را حصارکشی کرده بودند تا از گزند بیابان‌نشینانی که هرچند گاه از فشار خشکسالی، گرسنگی و تشنگی جان خود را در مشت می‌گرفتند و به شهرها حمله می‌کردند، در امان بمانند. کنعانیان آنان را **عیوریم** می‌نامیدند که به معنای «آمده از آن سوی آب» است زیرا آنان از آن سوی رود اردن می‌آمدند. تلفظ عربی عیوریم همانا ***عبری‌ها*** ست یا عبرانیان**. البته نظرهای دیگر نیز هست از جمله پرفسور ***یاکوب نوسنر****** در کتاب ***تاریخ یهودیان در بابل***** اولین گروهی را که **عیوریم** نامیده شدند، ***تِرَح*** (پدر ابراهیم) و پسرانش می‌داند که ۶۰۰ مایل به سوی شمال اوور و به دیار حرّان رفتند.(۱۱) فروید در ***موسی و یکتا پرستی*** این نام را با تلفظ Habiru می‌آورد که در یکی از کتیبه‌های یافته شده در ۱۸۸۶ در خرابه‌های شهر ***آمارنا*** به این صورت آمده است.

در هر حال گاهی هم واکنش این بیابان‌نشینان گرسنه و تشنه،طور دیگر بود. آنها از پادشاهان مقتدر کرانه‌های نیل و امپراتوری مصر تقاضای ورود به چراگاه‌های آنان را می‌کردند. مصریان باستان که گله‌داران را ناپاک می‌شمردند،(۱۲) به این قبایل بنی‌ایسرائل نیز به دیده تحقیر نگاه می‌کردند و هر چندگاه که فرعون‌ها به ساختن مقبره‌ها و خانه‌های عظیم می‌پرداختند از میان این قبایل نیز گروهی را به بردگی می‌گرفتند.

در نیمه دوم هزاره چهارم پیش از میلاد اقوام **هیتی** موفق به استخراج آهن و کاربرد آن در سلاح و ابزار شدند. آهن سرانجام به زندگی ساکنان صحرای سینا راه یافت و چهره زندگی آنان را

---

* مانند ایران باستان که نیروهای طبیعت ۱۲ تا بوده‌اند.

** این واژه در عربی به معنای گذر کرده یا عبور کرده است.

*** Jacob Neusner

**** A History of the Jews in Babylonia

دگرگون کرد. ورود اسب نیز به این منطقه کوچ آرام و دردناک آنان را ساده‌تر کرد. همراه اسب نیز چرخ و گاری وارد زندگی آنان شد. از جمله دگرگونی‌هایی که در قبیله‌ها رخ داد، تبدیل پدر سالار قبیله به پیشوای جنگی بود.

این قبیله‌ها هر چند که پرستش یهوه خدای نادیدنی اجدادشان ابراهیم و اسحق و یعقوب را نگه داشته بودند، اما پرستش توتم‌ها نیز در میانشان رواج داشت (شیر و مار و گاو نر)، و کم‌کم خدایان همسایگان ثروتمند و خرده‌مالکشان نیز خود را به آنان تحمیل کردند.

این قبیله‌های بنی‌ایسرائل هنوز تا یکتاپرستی، فاصله درازی داشتند از جمله قبیلهٔ ***ایساخار*** آفتاب و ماه، ***یهودا*** شیری با سر زن به نام فینیکس*، قبیلهٔ **یوسف** گاو نر، قبیلهٔ ***دان*** نهوشتان خدای مار، ***بنیامین*** خدای گرگ و قبیله ***آشر*** که در جنوب جلیله کشاورزی را آغاز کرده بودند، خدای مادر اشتوره را می‌پرستیدند.

در این میان خدایی بود که تصویر مشخصی نداشت و خدای کوه **حوریب** در سینا به‌شمار می‌رفت؛ خدای رعد و آتشفشان. این کوه در آن روزگار هنوز فعال بود و روزها دود از آن برمی‌خاست و شب‌ها شعله‌های گوگردین آتش. خدای یَهُوه خدایی جنگجو، بی‌رحم و مغرور بود که بر قلهٔ کوه خانه داشت. او را دشمن سرسخت نهوشتان یا خدای مار می‌دانستند؛ نیز با آیین فاحشه‌گری معابد اشتوره سر آشتی نداشت. هاوارد فاست این احتمال را به میان می‌آورد که شاید با خاموش شدن آتشفشان قبیله‌های پرستندهٔ آن، خدای خود را مرده انگاشتند، او را رها کردند و به دلتای نیل کوچ کردند. اما مرده انگاشتن این خدا بسیار نامحتمل است. زیرا یهوه خدای مکان‌های بلند بود. آنها یاد یهوه را با خود بردند؛ در کشاکش بیرحمانهٔ بردگی در دنیای باستان چنین باور مشترکی اندکی هویت مردم به بردگی‌رفته را حفظ می‌کرد. این مردمان در بیابانی یکپارچه و خشک، جایی که وحدت و یگانگی زمین و آسمان بیش از هر جای دیگر است و جایی که عرش و زمین در افق به یکدیگر می‌پیوندند، به مفهوم خدای یگانه و نادیدنی نزدیک شده بودند؛ خدایی بدون شباهت با هیچ جانور و پدیدهٔ طبیعی؛ خدایی بر خلاف خدایان دیگر، بدون جنسیت**؛ خدایی که چون یکی بود جایی برای جنگ‌های خدایان در اساطیر این مردمان ساده باقی نگذاشت؛ حضوری یکه و هیبتناک در بلندایی دست نیافتنی.

---

* Sphynics

** خدایان جنسیت داشتند از جمله توتم‌های گاو نر،فینیکس،اشتوره یا مادر خدا و خدایان یونانی که ازجمله آیین‌های پرستش آنان، رفتار همجنس گرایانه در میان مردان بود.

پی‌نوشت

۱- حزقیال نبی ۱۸ تا ۸:۸

۲- یرمیا نبی ۶:۱۹

۳- حزقیال نبی ۱۸ تا ۸:۸

نگاه کنید به: جان بی ناس. تاریخ جامع ادیان. ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت. چاپ پنجم ۱۳۷۲. انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

4- Max I. Dimont. Jews, God and History. Simon and Schuster, 1962.

5- Sigmund Freud. Moïse et le monotheísmé Ideés. Gallimard 1948.

کتاب *موسی و یکتاپرستی* از چند مقاله با درونمایه‌ای مشترک تشکیل شده که در سال‌های آخر دهه سی و اندکی پیش از مهاجرت اجباری فروید از وین به دلیل تصفیه‌های نژادی نازی‌ها نوشته شده است. این کتاب از جمله آثار جنجال‌برانگیز فروید است که خود در مقدمه‌اش به وجود نقاط ضعف در کنار نقاط محکم در اندیشه‌اش اعتراف دارد. مقاله‌های اصلی این کتاب *موسی: یک مصری* و *موسی، ملتش و یکتاپرستی* نام دارد. فروید با وجود جنبه‌های نبوغ‌آمیز این اثر می‌نویسد: «بی‌شک مرا سرزنش خواهند کرد که در بازنویسی تاریخ قوم یهود بسیار جسارت ورزیده و نظر بی‌پایه داده‌ام. این سرزنش امروز برای من گران نخواهد بود؛ چون بازتابی از داوری خود من را به همراه دارد.» P56, 57 امروز نظریه‌های روانکاوی فروید در این کتاب مورد قبول و توجه دانشمندان است.اما نظریه‌های تاریخی او به دلایلی که گفته خواهد شد چندان اعتبار ندارد.

6- Ibid.

7- see: Max Weber. Le Judaïsme antique. Librairie Plon. Paris 1970.

8- Emmanual Levinas. Quatre lectures Talmudiques. Minuit 1968.

9- Howard Fast. The Jews. Story of a people. Laurel 1988. P12.

10- Ibid P13.

11- Jacob Neusner. A history of the Jews in Babylonia. Leiden 1969. Vol 1.

۱۲- سفر پیدایش ۳۳ و ۴۳:۳۲ که اشاره به مکروه دانستن خوردن غذا با عبرانیان از سوی مصریان است و در ۴۷:۴ نیز آمده است که: «زیرا هر شبان گوسفند مکروه مصریان است.»

نیایش آزادی

«کیست مانند تو ای خداوند در میان قدرتمندان؟ کیست مانند تو با شکوه در قدوسیّت؟»

سفر خروج

خشکسالی بنی‌ایسرائل را به مصر و به دربار یوسف که اینک بزرگ مصر شده بود کشاند و از آن پس بخش بزرگی از جمعیت آنان در سرزمین **گوشِن** یا **جوشِن** مصر، در شمال شرقی صحرای سینا ساکن شدند.

و یوسف و همه برادرانش و تمامی آن طبقه مردند و بنی‌ایسرائل بارور و منتشر شدند و کثیر و بی‌نهایت زورآور گردیدند. زمین از ایشان پر گشت. اما پادشاهی دیگر در مصر برخاست که یوسف را نشناخت و به قوم خود بگفت همانا قوم بنی‌ایسرائل از ما زیاده و زورآورترند بیایید با ایشان به حکمت رفتار کنیم مباداکه زیاد شوند و واقع شود که چون جنگ پدید آید، ایشان نیز با دشمنان ما همداستان شوند و با ما جنگ کرده از زمین بیرون روند. پس سرکارگران برایشان گماشتند تا ایشان را به کارهای دشوار ذلیل سازند و برای فرعون شهرهای خزینه یعنی **فیتوم** و **رامسیس** را بنا کردند. لیکن چندان‌که بیشتر ایشان را ذلیل ساختند زیادتر متزاید و منتشر گردیدند و از بنی‌ایسرائل احتراز می‌نمودند و مصریان از بنی‌ایسرائل به ظلم خدمت گرفتند و جان‌های ایشان را به بندگی سخت، به گل‌کاری و خشت‌سازی و هر گونه عمل صحرایی، تلخ ساختندی و هر خدمتی که برایشان نهادی به‌ظلم می‌بود.(سفرخروج ۱۵تا ۱:۶)

رامسس دوم ۱۳ قرن پیش از میلاد می‌زیست. معادل عبری فرعون، **پرعو** یا **فرعو** است. در ابتدا نام کاخ‌های بزرگی که فراعنه به کمک نیروی کار بردگان می‌ساختند، به زبان مصری فرعو بود. کم‌کم مردم این نام را به پادشاهان مصر و صاحبان آن کاخ‌ها دادند.(۱) آنان به جز کاخ،

سیلوها، انبارها و مقبره‌های شگفت‌انگیزی نیز می‌ساختند. به ویژه رامسس که معابد با شکوه ستون‌دار و حتی جزیره‌ای در رود نیل ساخت.

فروید استقرار یهودیان در مصر را در دورهٔ **هیکسوس*** می‌داند که چند قبیله در گوشن ساکن شدند. اما در هر حال بردگی بنی‌ایسرائل در زمان رامسس به اوج خود رسیده بود.(۲) او به جز بنی‌ایسرائل، در بازار برده‌فروشان سراسر خاور نزدیک برده‌های زیادی برای ساختن بناهای خود به مصر آورد و قوانین وحشیانه‌ای درباره کار آنان بر قرار کرد. قبایلی از مصر، قبایل ماهیگیر سواحل شمال افریقا، صحرانشینان شمال افریقا نیز همراه بیابان‌نشینان سینا به کار گل گماشته شدند. یکی از قبایل ساکن در مصر ***لِوی‌ها*** بودند که بر اساس گفتهٔ توراه موسی از میان آنها بر خاسته بود. آنها از قدیمی‌ترین کوچندگان به مصر بودند، دیگر حتی نام‌های مصری** داشتند و در کنار یهوه، دارای توتم‌هایی چون خدای مار یا نهوشتان*** بودند. براساس گفتهٔ توراه فرعون به قابله‌های عبرانی دستور کشتن نوزادان پسر عبرانی را داد. اما قابله‌ها از این کار سر پیچیدند و در این میان نوزادی از خاندان لِوی نیز نجات یافت. آغاز این داستان را از زبان کتاب مقدس باب دوم سفر خروج باز می‌خوانیم.

> و شخصی از خاندان لاوی رفته یکی از دختران لاوی را به زنی گرفت. و آن زن حامله شده پسری بزاد چون او را نیکومنظر دید وی را سه ماه نهان داشت و چون نتوانست او را دیگر پنهان دارد تابوتی از نی برایش گرفت و آن را به قیر و زفت اندوده طفل را در آن نهاد و آن را در کنار نیزار به کنار نهر گذاشت و خواهرش از دور ایستاد تا بداند او را چه می‌شود و دختر فرعون برای غسل به نهر فرود آمد و کنیزانش به کنار نهر می‌گشتند پس تابوت را در میان نیزار دیده، کنیزک خویش را فرستاد تا آن را بگیرد و چون آن را بگشاد، طفل را دید و اینک پسری گریان بود. پس دلش بر وی سوخت و گفت این از اطفال عبرانیست و خواهر وی به دختر فرعون گفت آیا بروم و زنی شیرده را از زنان عبرانیان نزدت بخوانم تا طفل را برایت شیر دهد. دختر فرعون گفت برو و پس آن دختر رفته، مادر طفل را بخواند و دختر فرعون گفت این طفل را ببر و برای من شیر بده و مزد تو را خواهم داد. پس آن زن طفل را برداشته بدو شیر می‌داد و چون طفل نمو کرد وی را نزد دختر فرعون برد و او را پسر شد و وی را موسی**** نام نهاد زیرا گفت او را از آب کشیدم و واقع شد که در آن ایام که چون موسی بزرگ شد نزد برادران خود بیرون آمد و به کارهای

---

* Hycsos در بارهٔ این واژه در صفحه‌های بعد توضیحاتی آمده است.

** از جمله نام میریام خواهر حضرت موسی (مریم).

*** برخی معتقدند که تبدیل عصای موسی به مار، در اصل نهوشتان یا مار را به خدمتگذاری برای یهوه تبدیل می‌کند.

**** به زبان مصر باستان Moysha

دشوار ایشان نظر انداخته شخصی مصری را دید که شخصی عبرانی از برادران او را می‌زند. پس به هر طرف نظر افکنده چون کسی را ندید، آن شخص را کشت و او را در ریگ پنهان کرد.(۳)

حضرت موسی پس از آن مورد غضب فرعون قرار گرفت ،از مصر گریخت و به سرزمین میدیان رفت.

این روایت ساده و روشن از کتاب مقدس است. اما تاریخ‌نگاران از دوران باستان تاکنون از پژوهش در چگونگی این رویدادها و هویت موسی باز نایستاده‌اند.

یوسفوس فلاویوس تاریخ‌نگار یهودی قرن اول میلادی (۱۰۰-۳۷ میلادی) است و کتاب‌هایش در کنار **هرودوت** از مهم‌ترین منابع تاریخ باستان هستند. آثار او نه تنها برای تاریخ یهود اهمیتی عظیم دارند بلکه دنیای مسیحی نیز ثبت هویت تاریخی حضرت عیسی را وامدار یادداشت‌های یوسفوس است. او از کوهن گادول‌های (کاهنان بزرگ) معبد دوم یهودیان در اورشلیم و نیز فرمانده مقاومت در برابر سپاه روم بود که سرانجام اسیر شد و باقی عمر را به نوشتن تاریخ یهود در دنیای باستان پرداخت. یوسفوس در روزگار خود به کتابخانه‌هایی دسترسی داشت که بعدها در گذر تاراج زمانه سوختند و از کتاب‌ها و تاریخ‌نگارانی نام می‌برد که هیچ اثری از آنها در دست نیست. درباره یوسفوس و زندگیش در همین کتاب به تفصیل خواهیم خواند اما آنچه او درباره موسی نوشته بس مهم است.

یکی از رساله‌های یوسفوس به نام Josephus Flavius Against Apion یا یوسفوس فلاویوس در پاسخ به آپیون، پاسخگویی به افتراهای آپیون تاریخ نگار مصری ـ یونانی پیش از میلاد است که ادعا داشت یهودیان قومی بدون تاریخ و پیشینه هستند. در این کتاب یوسفوس الهیات یهود و مفهوم خدای یگانه را برای یونانیان شرح می‌دهد و در اهمیت فلسفهٔ یهود نوشته‌ای از **فیثاغورث** را می‌آورد که در آن اشاره به واردکردن راز اعداد یهودیان به فلسفهٔ خودش کرده است.(۴) کار مهم یوسفوس در این رساله، نقد نظریه‌های تاریخ‌نگاران باستان درباره موسی است. از جمله به نقد آثار تاریخ‌نگاری مصری به نام **مانِتو** که به یونانی می‌نوشت می‌پردازد.

یوسفوس زمان دقیق زندگی مانتو را نگفته است، اما می‌توان حدس زد که حدود دو قرن پیش از یوسفوس در زمان شاهان مصری ـ یونانی **پتالمی*** می‌زیسته است. مانتو کتابی چندجلدی به زبان یونانی درباره تاریخ مصر داشته است که جلد دوم آن دربارهٔ تاریخ یهود بود. شیوهٔ نقادی یوسفوس ماهرانه است. او در عین حال از آثار مانتو سود می‌جوید و ادعای اصالت

---

* بطلمیوس. اسکندر قلمرو خود را میان سلوکوس و بطلمیوس دو سردار خود تقسیم کرد. ایران به سلوکوس و فلسطین به بطلمیوس (پتالمی) رسید.

و قدمت نداشتن یهود را پاسخ می‌دهد. یوسفوس می‌گوید که به عمد از آثار مصریان، یونانیان و فینیقی‌ها شاهد آورده است چون همه می‌دانند که آنان تا چه اندازه با فرهنگ یهود سر دشمنی دارند. ولی در تمام آثارشان به قدمت تاریخی یهودیان اقرار کرده‌اند.(۵) ابتدا یوسفوس روایت مانتو درباره تاریخ بنی‌اسرائل را نقل می‌کند. در اینجا چکیدهٔ بازگفت یوسفوس از مانتو را می‌خوانیم:

مانتو می‌گوید که مصر شاهی داشت به نام **تیموس*** و در روزگار او بخت از مصریان برگشت و مردمانی جنگجو و بی‌رحم به سرزمین آنان هجوم آوردند، شهرها را سوزاندند، معابد خدایان را ویران کردند و زنان و فرزندان آنان را به بردگی گرفتند.

فرمانروای آنان که **سالاتیس** نام داشت در شهر **ممفیس** Memphis ساکن شد، به مالیات‌گیری و ساختن سربازخانه‌ها پرداخت و در برابر حملهٔ آشوریان از شرق ایستادگی کرد. شهر **آواریس** را هم بازسازی و حصارکشی کرد و در آن ۲۴۰ هزار مرد جنگی گماشت. مانتو فهرست افراد سلسلهٔ او پس از مرگش را می‌آورد. به این ملت **هیکسوس**** می‌گفتند به‌معنی شاهان چوپان. زیرا به گفته مانتو در زبان مصر باستان Hyc به معنای شاه و sos به‌معنی چوپان بود.(۶)

یوسفوس پس از نقل قول مانتو می‌گوید که در نسخه‌های قدیمی دیگر آمده است که Hyc نه به معنی شاه بلکه به معنی اسیر است و هیکسوس یعنی چوپانان اسیر.***

یوسفوس به بازگفت از مانتو ادامه می‌دهد. مانتو می‌گوید که این مردمان به مدت ۵۱۲ سال بخشی از مصر را در اختیار داشتند تا آنکه شاه تب Thebaise و شاهان مناطق دیگر علیه چوپانان قیام کردند و جنگی وحشتناک و طولانی میان آنها درگرفت. سرانجام شاهی به‌نام آلفراگموتوسیس Alsphragmuthosis آنها را شکست داد و آنان به شهر حصاردار آواریس گریختند. در آنجا پناه داشتند تا آنکه جانشین این پادشاه به نام توموسیس Thummosis آنجا را با ۴۸۰ هزار مرد جنگی محاصره کرد. سرانجام هیکسوس‌ها با جمعیتی معادل ۲۴۰ هزار نفر از مصر به سوریه رفتند و به دلیل هراس از آشوریان که در آن زمان بر سراسر آسیا حکومت داشتند، شهری حصاردار به نام اورشلیم در سرزمین یهودا، بنا کردند.

یوسفوس به اثر دیگر مانتو اشاره می‌کند که در آن گفته این قوم شبانان در کتاب مقدس خویش، خود را برده دانسته‌اند.(۷) یوسفوس تأیید می‌کند که اجداد یهود گله‌دارانی کوچ‌نشین بوده‌اند و به مصریان حق می‌دهد که آنان را برده بخوانند زیرا یکی از اجداد آنها، یوسف به صورت برده به مصر رفت و سپس برادران خود را با اجازهٔ شاه مصر به آن سرزمین برد. یوسفوس

---

* Timous ** Hycsos

*** باید توجه داشت که مانتو در زمان نگارش تاریخ یهود نزدیک ۹ قرن با رویدادهای آن فاصله داشته است.

دوباره به نوشتهٔ مانتو بازمی‌گردد. به گفتهٔ تاریخ‌نگار مصری وقتی شبانان از مصر به یروشالایم رفتند، تتموسیس Tethmosis شاه مصر که آنان را بیرون کرد ۳۵ سال پادشاهی کرد و مرد. پس از او جانشینانش را بر می‌شمرد تا چندین نسل بعد می‌رسد به رامسس که گفته می‌شود سپاه مجهز به اسب و نیروی دریایی داشت (که همزمان با مادها ذکر می‌شود) یوسفوس در اینجا برای روشن‌کردن ابهام‌هایی که مانتو بر می‌انگیزد به منابع فینیقی و کلدانی درباره بنی‌ایسرائل رجوع می‌کند و دوباره که به مانتو بازمی‌گردد می‌گوید که او نتوانسته روایت‌های غیرمعتبر و عامیانه را از واقعیت تاریخی جدا کند.(۸)

پیش از پرداختن به نقد یوسفوس بر هویت موسی از دیدگاه تاریخ‌نگاران مصری، روایت توراه درباره زندگی موسی پس از رسیدن به میدیان را باز می‌گوییم. موسی که بر اساس برخی افسانه‌های تلمود سردار جنگی هنگ‌های ارابه‌دار، شاهزاده ***اتیوپی یا کوش*** و در هر حال به روایت توراه پرورش یافته در دربار فرعون بود، در میدیان دختری چوپان را به زنی گرفت و در دامنه‌های کوه **حوریب** (جبل‌الله) به شبانی پرداخت تا آن که در کوه و در برابر بوته آتشی که نمی‌سوخت به پیامبری رسید و رسالت پی‌ریزی یکتاپرستی و آزادساختن بردگان را به دوش گرفت. شکست مصریان در برابر این شاهزاده، شبان و پیامبر یک واقعیت تاریخی است و او توانست ۱۳ قرن پیش از میلاد بنی‌ایسرائل را از مصر خارج کند. و این ۴۳۰ سال پس از آمدن آنان به مصر بود(۹) سفر خروج شمار آنان را «ششصدهزار مرد پیاده سوای اطفال و زنان»(۱۰) ذکر می‌کند که گروه‌هایی از بردگان اقوام دیگر نیز همراه آنان بودند. برخی از پژوهشگران تاریخی به استناد شرایط جغرافیایی صحرای سینا، رقم بردگان آزادشده را بین ششصد تا هزار نفر می‌دانند(۱۱) ولی در سفر خروج تعداد ارابه‌های فرعون که پی بردگان می‌تازند و در دریا غرق می‌شوند، ششصد ذکر شده است. بنابراین تعداد بردگان نمی‌تواند آن مقدار اندک باشد.

مبارزه با بت‌پرستی چه در میان بردگان آزاد شده و چه در رویارویی با اقوام بدوی از سوی موسی رهبری می‌شد. از لحظه حرکت؛ در طول مسیر دراز و دشوار و در سالیان پس از آن تصاویر خدایان، بت‌ها و معابد پرستش جانداران توتمی سوزانده شد و با این جریان لرزه‌ای به دنیای باستان افتاد. مانتو این کار را وحشیگری بردگان آزادشده قلمداد می‌کند و می‌نویسد:

> آنان تنها به سوزاندن شهرها و دهکده‌ها بسنده نمی‌کردند و خشنود نمی‌شدند مگر زمانی که به مقدسات توهین می‌کردند، تمثال‌های خدایان را می‌سوزاندند و با آتش آن جانوران مقدسی را که مردم به آنان نماز می‌گزاردند می‌سوزاندند و کاهنان را وا می‌داشتند که خود این جانوران را بکشند.(۱۲)

کینهٔ دنیای بت‌پرست و چند خدای باستان پدیدآورندهٔ افتراها و داستان‌های توهین‌آمیز

درباره موسی است. یوسفوس با این منابع به طور جدی به چالش پرداخت زیرا بخشی از زرّادخانهٔ یهودیت‌ستیزی در دنیای باستان بوده است.

در اینجا به اختصار بگوییم که نقادان فلسفی آنتی‌سمیتیزم، از جمله **هاناآرنت** دو دوره مشخص برای گرایش‌های ضدیهود در تاریخ قائلند؛ دوره **یهودیت‌ستیزی** و دوره **یهودی‌ستیزی**. در دنیای باستان کیش‌ها و آیین‌های موجود (جز کیش زرتشت تا پیش از ساسانیان) یهودیت را دشمن سرسخت خود می‌دانستند و از آنجا که قدرت مقابلهٔ استدلالی با یکتاپرستی را نداشتند به انواع افتراها درباره تاریخ و مذهب آنان دست می‌زدند وقتی تحقیر مردمان یهودی به دلیل جدابودن شیوه زندگیشان از دیگران به یهودیت‌ستیزی افزوده می‌شود و در اثر کینهٔ مسیحی تصویر اسطوره‌ای یهودی منفور شکل گرفت، نوع ستیز اسطوره‌گرا آغاز می‌شود که به آن **یهودی‌ستیزی** می‌گویند. هانا آرنت این تز را در بخش نخست کتاب خود به نام The Origins of Totalitarianism مطرح می‌کند.(۱۳) با رعایت این تقسیم‌بندی، دیدگاه مانتو را می‌توان در راستای یهودیت‌ستیزی دانست. با توجه به این که تاریخ‌نگاران پیدایش آنتی‌سمیتیزم و یهودی‌ستیزی را از دو قرن پیش از میلاد می‌دانند، بنابراین دیدگاه مانتو در حد فاصل استحالهٔ یهودیت‌ستیزی به یهودی‌ستیزی قرار دارد.

مانتو گناه سوزاندن جانوران مقدس و غیره را نمی‌بخشد و دست به جعل هویت موسی می‌زند. باید دانست که در دنیای باستان طبقات حاکم اگر می‌توانستند تمام اسناد قیام‌های طبقات فرودست را محو می‌کردند. همان گونه که **کراسوس** و رومیان هیچ نوشته‌ای درباره قیام **اسپارتاکوس** باقی نگذاشتند. اما آنجا که نمی‌توانستند به جعل رویدادها و هویت شخصیت‌ها می‌پرداختند. یوسفوس این شگرد را برملا می‌سازد: تاریخ‌نگاری چون مانتو که اقرار می‌کند: «موسی فردی شگفت‌انگیز و الهی بود» از سویی این شخصیت را از مردمانش جدا می‌کند و به او هویت مصری می‌بخشد و از سوی دیگر قیام او را به صورت مأموریتی تحقیرآمیز در می‌آورد.

> و نیز آمده است که کاهنی رهبر سیاسی و قانون‌گذار آنان بود، متولد **هلیاپولیس** و نامش **اوزارسیف** (Osarsiph) از اوزیریس بود. اوزیریس خدای هلیاپولیس بود؛ ولی وقتی با آن مردم رفت، نامش عوض شد و موسی نامیده شد.(۱۴)

و در دنباله:

> پس از آن آمنوفیس با لشکری گران از اتیوپی بازگشت به پسرش رامپسس Rhampses * نیز با سپاهی دیگر بازگشت و هر دو به جنگ شبانان و مردمان ناپاک رفتند، و شکستشان

---

* برادر رامسس

دادند، بسیاری از آنان را هلاک کردند و سپس تا مرز سوریه دنبالشان کردند.»(۱۵)

یوسفوس با تمام قوای استدلالی خود که یک پژوهشگر معاصر و قرن بیستمی را به یاد می‌آورد با استناد به انواع پیچ و خم‌های تاریخ که آوردن آن به درازا می‌کشد به تهمت‌های مانتو پاسخ می‌دهد. او مانتو را در آن بخش‌هایی که به تاریخ نگاشته شده تکیه می‌کند، تأیید و در آن جاهایی که به افسانه‌های شفاهی استناد می‌کند، نفی می‌کند، زیرا این تاریخ شفاهی را دسیسهٔ قدرت حاکمهٔ مصر برای جعل قیام موسی می‌داند.

تاریخ‌نگار مصری دیگری به نام **چرمون** همان ادعاهای مانتو را تکرار کرده است. و نیز این که موسی مبتلایان به بَرَص را که ناپاک و آلوده بودند از مصر خارج کرد، آن هم به دستور فراعنه! چرمون می‌نویسد که خدای مادینهٔ ایزیس در خواب آمنوفیس (پدر رامسس) ظاهر شد و او را به سبب ویران شدن معبد خود در جنگ سرزنش کرد. پیشگو تعبیر خواب را چنین دانست که اگر مردمانی را که مصر را آلوده ساخته‌اند بیرون کند، دیگر خواب‌های هراس‌انگیز خدایان را نخواهد دید و آمنومیس ۲۵۰ هزار نفر از بیماران را گردآورد و از کشور اخراج کرد. موسی و یوسف به نظر چرمون کاهنانی مقدس بودند که نام‌های اصلیشان مصری بود. موسی Tisithen و یوسف Peteseph. این دو کاهن با شبانان اخراجی آمنومفیس پیمانی علیه مصر بستند. آمنوفیس نتوانست در برابر حملهٔ آنها ایستادگی کند. زن و فرزندش را در غار پنهان کرد و تا اتیوپی عقب نشست. فرزند پنهان شده در غار Messene نام داشت که وقتی به سن مردی رسید یهودیان را تا سوریه عقب نشاند و سپس به پدرش آمنوفیس در اتیوپی پیوست. یوسفوس در اینجا انواع تضادهای دو روایت مانتو و چرمون را نشانهٔ ساختگی‌بودن هر دو آنها می‌داند.

یوسفوس سرانجام تاریخ‌نگار سومی به نام ***لیزیماکوس**** را به چالش می‌خواند که روایت افسانه‌ای او هم با دو روایت دیگر به کل متفاوت است. چه بسا دستور فرعون به کاهنان محلی معابد آن بوده که هر طور می‌توانند قیام موسی را تحریف کنند و در هر منطقه داستان‌سرایی جعلی با سلیقه کاهنان محلی صورت گرفته باشد. لیزیماکوس می‌گوید: بنی‌ایسرائل که نجس و آلوده به بیماری‌های گوناگون از جمله برص بودند، در زمان **بوکوریس**** جلو معابد گدایی می‌کردند و شمارشان بسیار بود، شاه مصر به مشورت با ***هامون***** Hammon یا همان ژوپیتر پرداخت و پاسخ آن چنین بود که باید معابد را از ناپاکان و مردان بی‌ایمان پاک کرد و آنان را به معابدی فرستاد که در مناطق بیابانی قرار دارند. پس دستور دادند که ناپاکان را گرد آورنده به سربازان بسپارند و دست آخر به دریا بریزند. بیشتر آن مردمان غرق شدند؛ باقی به هم پیوستند و

---

* Lysimachus　　** Bocchoris

*** باید همان خدای آمون باشد.

به بیابان‌ها گریختند. در میان آنان کسی به نام Moses بود که به آنان گفت باید به جایی مسکونی بروند و او کسی بود که هیچ راهنمایی مثبتی به آنان نمی‌کرد. آنها معابد و خدایان را نیز بر سر راه خود ویران می‌کردند تا سرانجام پس از گذشتن از بیابان‌ها به سرزمین یهودا رسیدند و شهری بنا کردند بنام Hierosyla به معنی غارت معابد! و پس از مدتی نام را به Hierosolyma تغییر دادند.

یوسفوس در ردّ ادعاهای لیزیماکوس می‌گوید چگونه عدهٔ اندکی نجات‌یافته از دریا که همگی بیمارند می‌توانند از بیابان بگذرند و شهری با عظمت بسازند و معبدی چون معبد سلیمان؟ و این که چرا از دیدگاه این تاریخ‌نگاران قوانین موسی در توراه نادیده مانده است؟ چرا آنان چیزی دربارهٔ خدای موسی نگفته‌اند؟ یوسفوس در مورد اسم مضحکی که تاریخ‌نگار مصری در مورد یروشالائیم (اورشلیم) می‌آورد، می‌گوید کسی که اندکی با یونانی آشنایی داشته باشد می‌داند که واژهٔ مورد نظر لیزیماکوس یونانی است و نیز همه می‌دانند که یهودیان پس از خروج مصر یونانی نمی‌دانسته‌اند و نیز زهی بلاهتی برای لیزیماکوس می‌فرستد که نمی‌فهمد به زبان عبری غارت معابد واژه دیگری می‌شود!*

یوسفوس به آپولونیوس مولو نیز که موسی را جادوگر دانسته، جواب مبسوط می‌دهد.

کتاب دوم فلاویوس یوسفوس در پاسخ به آپیون** به پاسخگویی به آپیون اختصاص دارد که یوسفوس او را فردی خودنما و کم‌سواد می‌داند ولی عین جمله‌های نوشته شده او را برای امانت‌داری در تاریخ‌نگاری می‌آورد، آپیون می‌نویسد:

> من از افراد سالخوردهٔ مصر شنیده‌ام که موسی اهل هلیاپولیس بود و خود را موظف به پیروی از رسوم پدرانش می‌دانست.(۱۸)

آپیون خروج موسی از مصر را همزمان با آغاز ساخته شدن کارتاژ توسط فینیقی‌ها می‌داند. یوسفوس می‌گوید که آپیون به گمان خود خواسته ظاهر تاریخ‌نگار به خود بگیرد اما همین امر مشتِ شیادی او را باز می‌کند. زیرا بر اساس منابع فینیقی Hirom پادشاه فینیقی که دوست سلیمان در زمان ساختن معبد بود ۱۵۰ سال پیش از ساخته شدن کارتاژ می‌زیست، و سلیمان

---

* تبار واژه یروشالایم (اورشلیم) به بیش از پنج هزار سال پیش برمی‌گردد و از دو واژهٔ سامی Yarah به معنای صخره و Shalem که نام خدای سامی بوده، تشکیل شده است. معنای دیگر واژه را می‌توان **شهر صلح** دانست؛ **یرو** به معنای شهر و **شالوم** نیز به معنای صلح.

** آپیون تاریخ‌نگاری مصری-یونانی بود که در زمان فرمانروایی کالیگولا (۳۹ ق م) امپراتور دیوانهٔ رم بر اسکندریه و یهودا می‌زیست. آپیون امپراتور را به این بهانه که یهودیان حاضر نشده بودند به مجسمهٔ کالیگولا سجده کنند تحریک به کشتار و مصادرهٔ اموال یهودیان اسکندریه در مصر کرد. یهودیان اسکندریه **فیلون**، فیلسوف نوافلاتونی یهودی را به‌عنوان سفیر به دربار کالیگولا فرستادند. این رویداد را به تفصیل در فصل اریستوبولوس، فیلون و هیلل خواهیم خواند.

معبد خود را ۴۸۰ سال پس از خروج بنی‌ایسرائل از مصر ساخت!

رساله **فلاویوس یوسفوس در پاسخ به آپیون** رشته‌ای دراز دارد و دربردارندهٔ موضوع‌ها و بحث‌های فلسفی و تاریخی بسیاری است اما چکیدهٔ آن چه به مصر، موسی و بنی‌ایسرائل مربوط بود در این بخش گفته شد.

اینک می‌پردازیم به اثری معاصر که سعی در اثبات روایتی دیگر از این رویداد دارد: **موسی و یکتاپرستی** اثر زیگموند فروید.

متأسفانه آن‌چه فروید از برخی تاریخ‌نگاران گمنام اوایل قرن بیستم نقل کرده است، همگی بازنوشت دیدگاه‌های مانتو، آپیون و غیره است اما نامی از این افراد و سر نخی از یوسفوس داده نشده است چون در غیر این صورت به‌کمک یوسفوس به آسانی می‌شد درجهٔ اعتبار آن نظریه‌ها را تعیین کرد و دقیقاً به همین دلیل پیش از پرداختن به آراء فروید و تئوری‌های جعل شدهٔ معاصران او متن یوسفوس و پاسخ‌های او را آوردم تا راهگشای ابهام‌های مراجع فروید در موسی و یکتاپرستی باشد. البته آنچه فروید می‌گوید با معتقدات پیروان مذاهب الهی یهود، عیسوی و اسلام درباره حضرت موسی سازگاری ندارد و همان گونه که فروید در مقدمهٔ مقاله‌هایِ آن می‌نویسد خودش نیز اطمینان چندانی به بخش‌های تاریخی نظریهٔ خود ندارد. با این حال نظریه‌های روانکاوی کتابش دارای اهمیت علمی و زمینه‌های تاریخی آن قابل بحث است.

یکی از پایه‌های استناد تاریخی فروید در این اثر، کتاب تاریخ‌نویسی به‌نام J. H. Breasted است که نام موسی را دارای منشأ مصری می‌داند. او بر آن است که Mose به‌معنای کودک است. در آثار تاریخی مصر واژه Mose زیاد دیده می‌شود. به‌همین ترتیب نام‌های ***رامسس***، Ra-mose و ***توتمس*** Toth-mose بوده است، بنابراین فروید نام موسی را مصری می‌داند. در اینجا باید در حاشیه بگوییم که در عین حال **مو** در مصری باستان به معنای آب و در عبری باستان ***ما*** به معنای آب بوده است. پس گفته توراه در مورد معنی ***مُشه*** به معنای از آب گرفته‌شده نیز درست است و واژه‌های چندمعنایی دست‌کم پژوهشگر قرن بیستم را نباید گیج کند!

پیش از ورود به بحث بیهوده ولی داغ مصری‌بودن یا یهودی‌بودن موسی یک نکته را باید گفت. یهودیان به طور معمول چندان نیازی به بحث در مصری یا یهودی‌بودن موسی ندارند. در تفسیرهای مهم توراه از جمله تفسیر ***راشی*** روی وابستگی موسی به سرزمین مصر پافشاری می‌شود.

راشی در تفسیر خود می‌گوید در هنگام زدن ده ضربت به مصریان، موسی سه ضربت اول را به دست خود انجام نمی‌دهد بلکه آنها را به اَهَرون (هارون) برادر خود می‌سپارد. یکی آن که خود عصا را به نیل نمی‌زند. چون نیل رودخانه‌ای بود که او را در سینهٔ امواج خود زنده نگه داشته بود

و نیز برای پرکردن خاک مصر از وزغ و شپش خود خاک را به هوا نپاشید چون خاک مصر زمینی بود که در آن پرورش یافته بود. دستور خدا چنین است:

> و خداوند به موسی گفت به هارون بگو عصای خود را بگیر و دست خود را بر آب‌های مصر دراز کن... (به سفر خروج ۷:۱۹)

> و خداوند به موسی گفت به هارون بگو دست خود را با عصای خویش بر نهرها و جوها و دریاچه‌ها دراز کن... (خروج ۸:۵)
> و خداوند به موسی گفت به هارون بگو که عصای خود را دراز کن و غبار زمین را بزن تا در تمامی زمین مصر پشه‌ها بشود (خروج ۸:۱۶)

ولی ما به بحث مصری‌بودن موسی وارد می‌شویم تا دیدگاه‌های گوناگون را بشکافیم و بازمی‌گردیم به فروید و پژوهشگر دیگری به نام *رَنک**. رنک فهرستی از اساطیری که در آن کودکی از سوی پدر و مادر در رود رها می‌شود تهیه کرده است. برای نمونه شاه *اگاد*** از اساطیر بابل را در صندوقچه‌ای به رود فرات سپردند. همگی این قهرمانان بزرگ می‌شوند و اکثراً پدر را شکست می‌دهند. در نمادشناسی روانکاوانهٔ فروید، گذاشتن در سبد نماد تولد، سبد نماد شکم مادر و آب نماد مایع جنین است. چنانچه در رویاهای بسیاری رابطه میان والدین و فرزندان به شکل بیرون آمدن از آب بیان می‌شود. در این اساطیر اغلب خانواده اول کودک اشرافی و خانواده دوم او فقیر است اما در اسطورهٔ موسی بر عکس است. پژوهشگری به نام *اِد مایر**** و برخی دیگر برآنند که این اسطوره ابتدا به همان شکل اصلی رایج بوده و سپس این تغییر در جای دو خانواده صورت گرفته است و خانوادهٔ اول موسی فقیر و خانوادهٔ دوم ثروتمند شده‌اند. یعنی در اسطورهٔ اصلی، پیشگویی به فرعون می‌گوید که فرزند خواهرش روزی خطر بزرگی خواهد شد (توراه او را دختر فرعون می‌داند) و باید کشته شود و خواهر از ترس، فرزند را در نیل می‌اندازد و لِوِی‌های بنی‌ایسرائل او را از آب می‌گیرند. پس روایت فعلی را مردمان یهودی درست کرده‌اند. در اینجا فروید بر خلاف منابع ثبت شده‌ای چون کتاب مقدس، بر اساس منطق اساطیر می‌خواهد مصری‌بودن موسی را ثابت کند. در این‌گونه اساطیر یک خانواده واقعی است و دیگری غیرواقعی. در مورد موسی خانوادهٔ اشرافی واقعی است. بنابراین موسی یک مصری است که اسطورهٔ وارونه شده از او یک یهودی ساخته است.

فروید یک تفاوت دیگر در اسطورهٔ موسی با دیگر اساطیر می‌بیند. درکل قهرمانان در زمان حیاتشان از وضع متوسط به درمی‌آیند و به بالاتر می‌روند اما موسی به پایین‌تر.(۱۹)

* Rank   ** Agade   *** Ed. Meyer

اگر فروید به مسئله مبارزه طبقاتی و تأثیر آن بر همهٔ جوانب فرهنگ از جمله اساطیر توجه می‌کرد، آیا به منطق اساطیر بودگان نزدیک‌تر نمی‌شد؟ منطقی شاید به کلی وارونه با منطق برده‌داران و فرهنگ اساطیری طبقات حاکم؟ آخر داستان موسی اگر اسطوره باشد، اسطورهٔ بردگان است، نه برده‌داران.

به همین ترتیب فروید مانع تاریخ‌نگاران در اثبات مصری‌بودن وی را این ابهام می‌داند که پس چگونه جنبش برده‌ها رهبر خود را از میان یک اشراف‌زاده مصری یافته است؟

تفاوت خدایان مصری با خدای بنی‌ایسرائل و خدای موسی نیز می‌تواند فرضیهٔ مصری‌بودن موسی را نفی کند. خدای بنی‌ایسرائل یکی بود، آنان هیچ تصویری از او در دست نداشتند و او قدرقدرت و نادیدنی بود. اما مصریان خورشید و ماه و توتم‌های حیوانی و ستارگان را می‌پرستیدند. یهودیان جاودانگی پس از مرگ را باور نداشتند اما اساس پرستش خدای اوزیریس (خدای نرینه) که در آسمان‌ها خانه داشت، اعتقاد به حاکمیت اوزیریس بر جهان پس از مرگ بود. فروید این همه تفاوت را کافی برای رد مصری‌بودن موسی می‌داند اما تنها به شرطی که در تاریخ مصر سابقهٔ یکتاپرستی وجود نمی‌داشت...

در حدود ۱۳۷۵ ق.م فرعون جوانی به پادشاهی رسید که ابتدا ***آمن هوتپ**** چهارم نام داشت او بعدها پیشوند خدای آمون (آمن) را از روی نام خود برداشت زیرا تبلیغ خدای آمون را ممنوع، پرستش خدایی به نام ***آتون*** را مرسوم، و نام خود را به ***اِخناتون*** تبدیل کرد. این رویداد در اسناد کشف شده و از جمله یادداشت‌های **سینوهه** پزشک فرعون ثبت شده است. اخناتون یکتاپرستی را به میان کشید و هفده سال حکومت کرد.

ریشه‌های اقتصادی اجتماعی این تغییر گرایشی آیینی را باید در گسترش امپراتوری مصر جستجو کرد. سرزمین‌های بسیاری زیر فرمان مصر درآمدند فرعون فرمانروای مطلق همه ملت‌ها بود. دیگر امکان نداشت که هر ملیت خدایی داشته باشد، پس اندیشهٔ یک‌خدایی به‌وجود آمد. در این میان شاهزادگان آسیایی دیگر نیز با خانوادهٔ فرعون پیوند زناشویی می‌بستند و دیدگاه‌های خود را به دربار می‌آوردند. فروید امکان رسوخ نوعی یکتاپرستی از سوریه به دربار فرعون را پیش می‌کشد. در سنگ‌نبشته‌های امن هوتپ آمده است که آتون، خدای آفتاب، حامی مصر و خارج از مصر است. فروید این را مشابه تأکیدهای متون یهودی در مورد خدا می‌داند اما باید بگوییم که این مفهوم مصری بسیار بدوی است و از آنجا که آفتاب در سراسر سرزمین‌ها طلوع می‌کند، خدای آنان نیز هست. این مفهوم یکتایی هنوز از حوزهٔ خورشیدپرستی خارج نشده هرچند آن را به کیشی جهانی تبدیل کرده است. نکتهٔ دیگر نیز نادیده انگاشته می‌شود،

* Amenhotep

یکتاانگاری امپراتوران جهانگشا تنها شباهت صوری با یکتاپرستی خدا نزد بردگان بی‌مالکیت دارد. دقیقاً هم همین دو گروه می‌توانستند به خدایی ذهنی و یگانه باور بیاورند. اما هریک با دلایل خاص خود. برای امپراتوران وجود خدایان گوناگون در سرزمین پهناور، خطرآفرین بود.

باری پرستندگان آتون در سراسر کشور معابد خدایان دیگر را بستند و حتی دستور دادند که در تمام مقبره‌ها هر جاکه نام خدا به صورت جمع آمده است، پاک شود.

پس از مرگ اخناتون، مذهب آتون همگانی نشده بود و مردم کینهٔ آن رفتارهای خشن را به دل داشتند. اما وضع دگرگون شد. با زوال امپراتوری دوباره خدایان محلی به میان آمدند. خدای آتون به دست فراموشی سپرده و بیشتر مدارک و اسناد آن دوره به دست کاهنان خدای آمون نابود شد و خاطره اخناتون به عنوان یک جنایتکار باقی ماند.

فروید می‌گوید اگر چنانچه موسی مصری بوده باشد و مذهب خودش را به یهودیان داده باشد، این مذهب همان مذهب آتون است. اما اگر چنین بود بر اساس خود نظریه فروید درباره برگشت نمادهای فراموش شده پس از دوره‌ای رکود،می‌بایست پرستش آفتاب یک جایی از مذهب و اسناد یهود سردرمی‌آورد اما چنین اثری وجود ندارد. فروید شباهت آتون را با واژه ***ادونای*** (در عبری به معنای سرور ما) مثال می‌آورد و شباهت آن با خدای سوری ***ادونیس***.

از سویی دیگر سنت ختنه‌کردن در مصر باستان وجود داشته است. به گفته هرودوت ختنه‌کردن در مصر رسم بوده است و با کشف مومیایی‌ها و نقاشی‌های مقبره‌ها نیز به اثبات رسیده است. فروید بر آن است که این رسم از مصریان به یهودیان رسیده است. حال آنکه یهودیان و مسلمانان آن را سنت جد مشترک خود ابراهیم می‌دانند. اما هرچه هست موسی (و یا پسرش) ختنه شده نبود و خدا خشمگین شد و خواست او را محکوم به مرگ کند. همسر میدیانی موسی عمل ختنه را انجام داد و موسی را از مرگ رهانید.(۲۰) در این سنت مصریان پیشتاز بودند یا یهودیان در مورد موسی فرق نمی‌کند. در هر حال او بعدها ختنه شد و چیزی در این زمینه نمی‌تواند مصری‌بودن موسی را ثابت کند.

فروید این نظریه را به میان می‌آورد که موسی یکی از کاهنان آتون در معبد آفتاب هلیاپولیس بوده که پس از مرگ اخناتون همچنان به کیش او وفادار مانده بودند و موسی که اقتدار مذهب آتون را در مصر پایان یافته می‌دید، در آرزوی سرزمینی بود که بتواند در آن پرستش خدای آتون را همگانی کند. در این میان بردگان عاصی بنی‌ایسرائل را که سابقه نفی چندخدایی داشتند، مناسب یافت.

در ۱۹۲۲ *اِد سیلین** این نظریه را مطرح کرد که موسی در اثر شورش قوم خود کشته شد و

---

* Ed. Sellin

مذهبی که پایه گذاشته بود، از بین رفت. در دوره اسارت یهودیان در بابل این باور پدید آمد که پیامبری که کشته‌اند دوباره از میان مردگان بر خواهد خواست و آنها را از اسارت بیرون خواهد برد.*

بر اساس این نظر گروهی که از مصر به سرزمین کنعان آمدند با گروهی از بنی‌اسرائیل که در آن سرزمین مانده بودند، تضادهای فاحش داشتند. قوم یهود حاصل آمیزش این دو گروه است. دوگانگی در تاریخ این اقوام یعنی سلطنت اسرائیل و سلطنت یهودا نیز بر همین اساس شکل گرفت. اما فروید شواهد را کامل نمی‌داند برای اظهارنظر درباره تبدیل کدام گروه به کدام سلطان‌نشین و این نیز در زمرهٔ فرضیه‌ها باقی می‌ماند.

فرضیهٔ دیگر فروید که در میان محافل مذهبی اعتراض برانگیز و برای پژوهشگران تاریخ گنگ بود، فرضیه وجود دو موسی بود. یکی شاهزادهٔ مصری که بنی‌اسرائیل را از مصر بیرون برد تا کیش یکتاپرستی آتون را در میانشان استوار کند و دومی کاهن یهوه در میدیان. رویدادی مبهم نیز شکاف میان این دو هویت را توجیه می‌کند: کشته شدن موسی در اثر شورش قوم خود که نویسنده گمنامی به نام *ادسلین* بر اساس اشاره‌ای در کتاب (Josée نبی؟)** مطرح کرده است. پس از این شکاف، کیش پرستش یهوه توسط کاهن میدیانی فرضیه فروید رواج داده می‌شود؛ شخصیتی که فاقد آن عظمت شاهزادهٔ مصری فرضی است، فروید در اینجا می‌نویسد:

> خدای یهوه در طول قرن‌ها سرانجام ویژگی‌های اصلی خود را از دست داد تا بیشتر شبیه خدای قدیمی موسی یعنی آتون بشود.(۲۱)

نگرش فروید به تاریخ بشر بر اساس انطباق روانکاوی فردی به روانکاوی جمعی است ولی نه در مورد یک یا چند رویداد، بلکه دربارهٔ زمینهٔ اصلی و روند تاریخ. او در فصل «**سنجش**»*** در مقالهٔ موسی، منتش و **یکتاپرستی** می‌گوید که بازگشت به مفاهیم قبلی یعنی روند پنهان ماندن نشانه‌های دگرگونی در دیدگاه‌ها و سپس بروز آنها پس از مدتی طولانی قابل انطباق هستند با پنهان ماندن علائم **نوروز** و سپس بازگشت میل فروخورده در شکل‌های سادیستی، مازوخیستی (از روی الگوی **اُدیپ**)؛ این نظریه پیشتر در کتاب **توتم و تابو** مطرح شده بود. او می‌نویسد:

---

* در فصل‌های بعد خواهیم دید که در اسارت بابل ایدهٔ **سوشیانت** زرتشتیان به دین یهود راه یافت.

** باید گفت که در میان انبیاء هیچ نبی به این نام نداریم. Hoshea یا هوشع نبی داریم و پادشاهی به‌نام Joshea یوشیا. اما Josée نبی نداریم.

*** Analogie

می‌توان شباهتی میان تاریخ نوع بشر و تاریخ فرد یافت. یعنی نوع بشر نیز پیرو روندهایی با درونمایهٔ تهاجمی ـ جنسی است که خطوط ماندگاری از خود به جا می‌گذارد؛ هرچند که اغلب جدا مانده و فراموش شده باشند. بعدها پس از دورهٔ نهفته طولانی فعال می‌شوند و پدیده‌هایی مشابه علایم نوروتیک را از نظر ساختار و نهان‌بودن خود پدپد می‌آورند.

فروید پس از طرح نظریهٔ نر نیرومند در قبیله و کشتن او توسط پسران و سپس کیش پرستش توتمی به جای او، می‌گوید که رویدادهای گذشته روی توده‌ها تأثیر شدیدی داد. مانند هذیان‌های یک روان پریش. هر هذیانی یک اساس از واقعیت فراموش‌شده دارد که اغلب تغییر شکل داده و بد درک شده است. با این ترتیب اگر یکتاپرستی پدید آمده در اوج قدرت جهانی فرعون‌ها را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که این ایده از زمینهٔ خود جدا شده و به ملت دیگری انتقال یافته و پس از دورهٔ رکودی طولانی توسط این قوم پذیرفته شده است و آنان در اثر احساس گناه، خدای فراموش شدهٔ آتون را با قدرت، به کرسی نشاندند. فروید همین‌جا نظریهٔ حافظهٔ جمعی را مطرح می‌کند که بر اساس آن توده‌های مردم نیز مانند افراد هستند که در ناخودآگاه خود خط فراموش شده‌ای از تأثیرات گذشته را حفظ می‌کنند و در عمل به‌کار می‌بندند. این نظریه صرفنظر از تئوری وجود دو موسی یکی از قله‌های بلند در اندیشهٔ فروید است.(۲۳)

اما چند نکته در مورد نظریهٔ فروید در باره موسی می‌توان گفت. در استدلال‌های فروید تاریخ تکامل اندیشهٔ انسان نفی می‌شود. هر چند که بازگشت اسطوره‌ها واقعیت دارد، خطرناک است و جوامع همواره در معرض این خطر هستند و اندیشمندان بسیاری از جمله ***ارنست کاسیرر***، ***پل ریکور*** و ***رولان بارت*** به آن پرداخته‌اند،(۲۴) اما فروید حیات جاودانی اسطوره‌ها و توتم‌های بدوی راکه به آینده هجوم می‌برند عامل محرکهٔ تاریخ اندیشه‌ها می‌داند و هر اندیشهٔ نویی را بازگشت اسطوره‌های فراموش شده از عمق ناخودآگاه جمعی توده‌ها. به این صورت جایی برای انسان هوشمندی که در جریان تکامل نیروهای اجتماعی به تفکر انتزاعی، منطقی و فلسفی دست می‌یابد نیست و انسان موجودی روان پریش است مورد هجوم اندیشه‌های گذشتگان. از این‌رو بسط روانکاوی فردی به روانکاوی جمعی بحث‌های دامنه‌داری را به میان می‌آورد. به نظر می‌آید که نقد دیدگاه پیچیدهٔ فروید که کلافی قطور از ابهام‌های تاریخی آن را درهم تنیده‌تر کرده است، با یک روش امکان‌پذیر می‌شود: روش تحلیل مارکس از علت پیدایش اندیشه‌ها. مارکس می‌گفت:

فیلسوفان مانند قارچ از زمین سر برنمی‌آورند. آنان میوه‌های زمانهٔ خود و مردم خود هستند که زیرکانه‌ترین، دقیق‌ترین و ناآشکارترین جوهرهای آنها در فکرت‌های فلسفی

نمود یافته‌اند.(۲۵)

اگر تأثیر شرایط زمانه را در شکل‌گیری یک فرضیه (مانند مصری‌بودن موسی و وجود دو موسی) بپذیریم، می‌توانیم نگاهی به روزگار فروید بکنیم و دو جریان را در زمینهٔ زندگی اجتماعی یهودیان مشاهده کنیم.

نخست شکل‌گیری هیولای نازیسم که با بلعیدن اسطوره‌های بدوی ژرمنی و نیز اسطوره‌های قرون وسطایی مسیحت انکیزیسیون روز به روز بزرگ‌تر می‌شد و ملت‌های بیشتری را در کام خود فرو می‌کشید. نازی‌ها انواع پژوهش‌های کاذب در بارهٔ نژادها و تحریف تاریخ ملت‌ها را آغاز کرده بودند و از هر گونه جعل اسناد برای اثبات پست‌بودن نژادهـای سـامی، سیاهپوست و کولی‌ها ابایی نداشتند. به ویژه بازار ناسزاگویی به تاریخ و فرهنگ یهود بسیار گرم بـود. هـر پژوهشگر گمنامی می‌توانست با ارائه‌ی تزهای ضدیهود به نازی‌ها به شهرت برسند. و حیرت از فروید آن است که چرا نگاهی و اشاره‌ای به مجموعه آثار یوسفوس نداشته است (به ترجـمهٔ ویلیام ویستون ۱۷۵۲-۱۶۶۷ در همهٔ کتابخانه‌های اروپا موجود بوده) اما پژوهشگرانی چون سلین، ادمایر و غیره به احتمال زیاد از افسانه‌های مانتو، لیزیماکوس و چرمون استفاده کرده‌اند ولی پاسخگویی یوسفوس را باز نگفته و منبع خود را پنهان کرده‌اند.

جریان دومی که باید در نظر داشت جریان گرایش یهودیان آلمان و اتریش از دههٔ هفتاد قرن نوزدهم به بعد برای جذب‌شدن و پـذیرفته‌شدن در دنـیای مسیحی است. بـه ایـن جـریان در اصطلاح **هِسکالا** گفته می‌شود. بسیاری از یهودیان برای یافتن موقعیت‌های شغلی مـناسب و پذیرفته‌شدن در جمع اشراف، آداب یهودی را کنار گذاشتند و برخی مسیحی شدند (از جمله پدر کارل مارکس برای سهولت در کار وکالت) مارکس در «پیرامون مسئله یهود» جریان هسکالا را ناکام در کسب حقوق برابر برای یهودیان در جوامع اروپایی می‌داند؛ زیرا هسکالا هدفش کسب حقوق سیاسی است و بر آن است که یهودیان می‌توانند در خانه یـهودی بـاشند و در بـیرون شهروندانی چون دیگران. امروز ممکن است فرق این دو کم باشد ولی در زمان مارکس یهودیان متعصب در لباس پوشیدن، غذاخوردن و حتی زبان (در آلمان و اتریش و لهستان بـه **ییدیش** صحبت می‌کردند) خیلی با دیگران فرق داشتند. مارکس این شعار هسکالا را از خود بیگانه‌گر می‌داند. در کل راه حل مارکس برای یهودیان کنار گذاشتن باورهایشان نبود. اما بازگردیم به فروید که خود در اندیشه‌هایش به ویژه نظریه‌های مربوط به خواب تحت تأثیر منابع یهودی است و در موسی و یکتاپرستی شیفتگی خود را نسبت به تاریخ یهود و شخصیت موسی نمی‌تواند پنهان بکند. او درگیر پارادوکس و معضل یهودی هسکالایی اروپایی است که دوگانگی آلمانی‌بودن و یهودی‌بودن را با کنار گذاشتن یکی از آنها حل می‌کند! او در مورد موسی نیز چنین می‌کند و یکی

از دو سویهٔ هویّت او را حذف می‌کند.

ژان پل سارتر در «تأمل در مسئله‌ی یهود» هسکالا و آسیمیلاسیون یا آمیزش و گم‌شدن یهودیان اروپایی در جوامع دیگر را بازتاب احساس حقارت آنها می‌داند. این احساس حقارت در کنارگذاشتن و نفی فرهنگ و تاریخشان نمود می‌یابد.(۲۶) آیا این میان اصرار در ثابت‌کردن مصری‌بودن موسی بازتابی از این حقارت از خود بیگانه‌گر نمی‌تواند باشد؟ آیا باید از میان دوسویهٔ یک هویت تنها یک‌سویه را پذیرفت. آیا مصری-عبرانی نمی‌تواند یک هویت باشد همان‌گونه که مارکس می‌گفت می‌توان درکنار آلمانی‌بودن، یهودی نیز بود؟ و یا حق با نازی‌هاست که نمی‌توان هم آلمانی بود و هم یهودی! دنبالهٔ بحث پیرامون موجودیت تاریخی موسی را به **هاوارد فاست** می‌سپاریم.

موسی موجودیت مردمان یهودی بود. او به نمایندگی از آنان پای به قلمرو تاریخ گذاشت. مردمان یهودی نیز وارد تاریخ شدند و بخش بزرگی از آن گشتند.

در سراسر تاریخ، هیچکس مانند موسی مهر خود را بر روی مردمی خاص نزده و این‌گونه آنان را جاودانه نکرده است. او از پس سالیان دراز مانند غولی جلوه می‌کند، نه تنها مانند یک مرد بلکه چونان یک قدرت و یک یادمان.

اینک بیش از قرن‌هاست که پژوهشگران در زمینهٔ عهد عتیق به بازی‌ای مشغولند که می‌توان آن را «موسی که بود، اگر» نامید. و یا بر عکس «موسی که نبود، اگر» ولی در ظاهر همهٔ آنان باید واقیت بسیار مهمی را بدانند: این که دو هزار سال پیش در زمان **فیلون*** یهودی فرهیخته و دانای اسکندریه نیز پژوهشگران عهد عتیق وجود داشتند؛ اما نه فیلون و نه هیچ یک از معاصرانش در وجود موسی شک نکردند. مهم‌ترین دلیل این ادعا وجود کتابخانه‌های عظیم مصر به ویژه در اسکندریه است که در بر دارندهٔ دستمایهٔ گسترده‌ای برای پژوهش پیرامون موسی بوده‌اند.

بعدها همهٔ کتابخانه‌ها ویران شد. به این ترتیب وقتی می‌خواهیم به کتاب‌هایی دربارهٔ موسی رجوع کنیم آنها دیگر موجود نیستند و از آنجا که کتاب‌ها می‌بایست با دست روی پوست نوشته شوند تعداد نسخه‌ها و کیفیت آنها محدود است. اما یهودیان که بیشتر از همه ذینفع هستند، نیازی به هیچ سندی دال بر وجود موسی ندارند. وجود خود آنان اثباتی کافی بر وجود موسی است.(۲۷)

دیدگاه عرفان یهود دربارهٔ موسی، در کتاب زوهر (روشنایی) بازتاب یافته است. در فصل

---

* فیلسوف یهودی اسکندریه در قرن اول میلادی که در فصلی از همین کتاب دربارهٔ او خواهیم خواند.

آفرینش، صدور نخستین نور از سوی خدا تشریح می‌شود. همین نور به چشمان حضرت آدم توانایی دیدن کران تا کران دنیا را می‌داد و همین نور در چشمان موسی هنگام مشاهدهٔ ارض موعود وجود داشت. خدا پس از سه نسل گناهکار اِنوش، نسل توفان نوح و نسل برج بابل، این نور علوی را از انسان‌ها پوشیده داشت تا آن‌که سه ماه پس از تولد موسی آن را به او واگذاشت. وقتی موسی در برابر فرعون ایستاد، خدا این نور را از او گرفت و سپس هنگامی که در پای کوه سینا ایستاده بود تا توراه را از خداوند بگیرد، نور به او بازگشت و تا پایان عمر آن را داشت. از این‌رو بود که نمی‌توانست به هیچکس نزدیک شود، مگر آن‌که چهرهٔ خود را می‌پوشاند.(۲۸)

از دیدگاه تاریخی موسی آزادی بود و بردگان بدون آزادی از صفحهٔ روزگار محو می‌شدند. قیام ضد بردگی موسی با نفی بردگی فرعون و بردگی جهل پیروز شد. هزار و دویست سال پس از آن، قیام بردگان رم به سرکردگی اسپارتاکوس شکست خورد. آنها تنها بردگی سزار را نفی کردند و فاقد حرکتی فرهنگی بودند. اما موسی قیام بردگان را به جریانی برای انقلاب اندیشه در دنیای باستان تبدیل کرد.

بردگان پس از خروج و پیروزی سرودی می‌خوانند. تفاوت در همین‌جا آشکار است: سرود جنگی بردگان آزاد شده، نیایش آزادی و ستایش خدای یکتاست.

و موج‌ها چون توده بایستاد
وگرداب‌ها در میانه‌ی دریا سنگ شد
دشمن گفت از پس آنان می‌شتابیم وگرفتارشان می‌کنیم.
و چون تو نفس خود را دمیدی،
دریا ایشان را فروکشید
چون سرب در آب‌های زورآور غرقه شدند.
کیست مانند تو ای خداوند در میان قدرتمندان؟
کیست مانند تو با شکوه در قدوسیّت(۲۹)

پی‌نوشت

1- Howard Fast. The Jews. Story of a People. Laurel. 1988. P19.

2- See: Sigmund Freud. Moïse et le monothéisme. Idées. Gallimard. 1948.

۳- سفر خروج ۱۳ تا ۲:۱۱.

4- The works of Josephus. Against Apion. Hendrickson. 1995. P783.

5- Ibid P778.

6- Ibid P778.

7- Ibid P779.

8- Ibid P787.

۹- سفر خروج ۱۲:۴۱.

۱۰- سفر خروج ۱۲:۳۸.

11- See: Howard Fast. the Jews.

12- Josephus. Against Apion. P789.

13- See: Hannah Arendt. The Origins of Totalitarianism. Harcourt Brace. Jovanovich. New York. 1977.

14- Josephus. Asainst Apion. P789.

15- Ibid.

16- Ibid. P791.

17- Ibid. P793.

18- Ibid. P794.

19- Sigmund Freud. Moïse et le monothéisme P20-24.

۲۰- سفر خروج ۴:۲۴،۲۵،۲۶.

21- Sigmund Freud. Moïse ... P87.

22- Ibid. P159.

23- Ibid. P127.

۲۴- نگاه کنید به این کتاب‌ها:

۱– ارنست کاسیرر، افسانهٔ دولت. نجف دریابندری. خوارزمی. ۱۳۶۲.

۲– اسطوره، امروز. رولان بارت. شیرین‌دخت دقیقیان نشر مرکز ۱۳۷۵ چاپ اول.

25- Julius Carlebach. Karl Marx and The Radical Critique of Judaism. Joseph Aaron Littman. 1978. P6.

26- See: Jean. Paul Sartre. Reflexions sur la Question Juive. Nagel. 1963.

27- Howard Fast, The Jews. P17.

28- Zohar. Book of Splendor. Gershom Scholem. Schockem Books. New York. 1976. P29,30.

۲۹– سفر خروج. ۱۲ تا ۱۵:۸.

هستم آن که هستم

«ترا خدایان دیگر غیر از من نباشد. هیچ صورتی تراشیده و هیچ تمثالی از آن‌چه بالاتر در آسمان و آن‌چه پایین در زمین و با آن‌چه در آب زیرزمین است، برای خود مساز.»

از ده فرمان

وقتی حضرت موسی در برابر بوتهٔ فروزان، صدای خدا را شنید، نام او را پرسید.(۱)

> موسی به خدا گفت اینک چون من نزد بنی‌ایسرائل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست بدیشان چه بگویم؟ خدا به موسی گفت: هستم آن که هستم ...(۲)

کارل یاسپرس فیلسوف آلمانی (۱۹۶۹-۱۸۸۳) در شرح عقاید **باروخ اسپینوزا** فیلسوف یهودی ـ هلندی (۱۶۷۷-۱۶۳۲) به سه اصطلاحی که اسپینوزا برای شرح شناخت خود از مفهوم خدا می‌آورد، می‌پردازد: جوهر*، صفات** و حالات جوهر***. یاسپرس در تعریف اسپینوزا از جوهر می‌نویسد:

> مبدأ باید چیزی باشد که نیازمند علت نیست و هنگامی که اندیشیده می‌شود اندیشنده را به چیزی برتر از خود متوجه نمی‌سازد. در برابر مبدأ، این پرسش که او از کجا آمده است وجود ندارد. جوهر، آن چیزی است که هستیش مستلزم وجود چیزی دیگر، به عنوان علت هستی او نیست. یعنی: جوهر علتی است که خود علت خود است. از این رو مفهوم جوهر نیازی ندارد که مفهوم چیز دیگری جز خود را اقتضا کند، بلکه جوهر آن چیزی

---

* Substance　　** attribute　　*** modus

است که در خودش است و تنها به واسطهٔ خودش دریافته می‌شود.

در بارهٔ هر چیزی در جهان می‌توانیم بیندیشیم که ممکن بود که نباشد ولی در بارهٔ مبدأ، یعنی جوهر و تنها در بارهٔ او این حکم صادق است: جوهر را نمی‌توان اندیشید بی آن که در عین حال وجودش مسلم اندیشیده شود.

مرادم از علت خود، آن چیزی است که دانشش مستلزم وجودش است، یا طبیعتش فقط به عنوان موجود دریافتنی است. اندیشیدنِ جوهر به عنوان چیزی که وجود ندارد، منافی با معنی جوهر است زیرا معنی چنان اندیشه‌ای این است که هیچ چیز وجود ندارد. البته به آسانی می‌توانم گفت: شاید هیچ چیز وجود ندارد. ولی تحقیق بخشیدن واقعی به این اندیشه ممکن نیست.

این که هستی هست یا به قول اسپینوزا جوهر هست برای اسپینوزا تنها اندیشه‌ای به طور کلی نیست، بلکه در عین حال اندیشهٔ بسیار مؤثر و فراگیر و بی نهایت در بارهٔ خداست که در هر اندیشه و تجربه‌ای آنجا که آدمی به ژرفای آن چه اندیشیده و تجربه شده است می‌نگرد، تأیید می‌شود.(۳)

از مفهوم خدا نزد بردگان آزاد شده در بیابان سینا تا مفهوم خدای اسپینوزا راهی دشوار و دراز طی شده است. یعنی برای رسیدن به مفهوم «هستم آن که هستم» که سه هزار و دویست سال پیش در توراه آمده است. عوامل تاریخی بسیاری در پیش بود تا به تکامل مفهوم خدا نزد بنی‌ایسرائل یاری رساند.

مارتین بوبر بن مایهٔ مرکزی تاریخ یهود را رابطهٔ یهودیان با خدا یا یهوه و این تاریخ را تاریخ گفتگو با خدا می‌داند.(۴)

ما تاریخ این گفتگو را از سفر خروج آغاز می‌کنیم. از گفتگوی رو در روی خدا با انسان‌ها پای کوه سینا. صدای خدا زمین و زمان را به لرزه می‌اندازد اما آخرین بار است که به انسان روی می‌نماید چون برای انسانِ کتاب مقدس، دیدن خدا و شنیدن او مرگ‌آور است و گوشت و خون انسان تاب آن را ندارد.

به تعبیر ابراهام هِشِل «معجزه تنها در آن نبود که خدا سخن گفت، بلکه در آن بود که انسان تاب آورد»(۵) هشل بر آن است که از آن پس شکل نوینی از رابطه خدا و انسان پدید می‌آید با این علم که خدا برای آشکار شدن باید پنهان باشد و برای انتقال حکمت خود باید قدرت خویش را پنهان کند و این شیوهٔ پدیداری* خداست. در اصل قدرت پنهان ماند که بوتهٔ فروزان در برابر

---

* revelation (وحی)

موسی نسوخت و بنی‌اسرائل پای کوه سینا خاکستر نشدند.

اریه کاپلان* فیزیکدان و متخصص الهیات یهود (مشهور به ربای کاپلان)(۶) به استناد کتاب عرفانی **زوهر** می‌گوید که انسان‌ها در سینا تاب رویارویی با عظمت خدا را نیاوردند و روح از جسمشان برای مدتی خارج شد. آن ها از موسی خواستند که خودش با آنان سخن بگوید زیرا شنیدن صدای خدا برای آنان مرگ‌آور است. (خروج ۲۰ و ۱۹:۲۰) و به دنبال آن چهل روز بعد سر به شورش علیه خدا و همهٔ آموزه‌های او برداشتند و دست به پرستیدن گوساله زدند. کاپلان می‌گوید که این تجربهٔ رویارویی نشان داد که زیان آن برای انسان بسی بیشتر از خوبی‌هایش است و از این روست که خداوند در جهان دست اقتدار خود را به کار نمی‌اندازد. کاپلان تجربهٔ سینا را به این شکل جمع‌بندی می‌کند که اگر انسان‌ها حتی با خدا رویاروی شوند ولی در دل خود او را درک نکنند، به او ایمان نمی‌آورند و خدا تنها خود را در برابر کسانی پدیدار می‌کند که دیدن یا ندیدن خدا فرقی در ایمانشان به وجود نمی‌آورد.(۷)

کاپلان به آراء ***هارامبام (ابن مایمون**)*** دانشمند و فیلسوف یهود قرن دوازده میلادی اشاره می‌کند که بر اساس آن خدا پنهان است و خود را آشکار نمی‌سازد و تنها استثناء این قاعده خروج و سینا بود.

مارتین بوبر فایدهٔ دیدار در سینا را در قالب مثالی بیان می‌کند. کسی را در نظر بگیریم که در حالت عادی خود را بی نقص می‌پندارد اما روزی در حضور شخصیتی بزرگ به سطحی بودن رفتارهای خود می‌برد، هیچکس هم کلامی به او نگفته است؛ این یک نتیجه‌گیری درونی است و یا پدری که با دنیا آمدن فرزند بی هیچ کلامی مفهوم تازه‌ای از مسئولیت را درک کند؛ مفهومی که هرگز پیش از آن نمی‌فهمید.(۸) به همین ترتیب دیدار با خدا در سینا تحولی درونی در بشر پدید آورد و شاید بتوان گفت در مقیاس زندگی بشر تاریخ را دگرگون کرد.

ویژگی یکهٔ این دیدار و تفاوت آن با دیدارهای اساطیری خدایان بدوی، در آن است که در جریان آن راه و روش زیستن به انسان آموخته می‌شود. در الهیات یهود اندیشه زمینه‌ساز عمل و تجربه است. زیربنای فکری یکتاپرستی در این دیدار به انسان داده می‌شود تا زیربنای زیستن او شود.

> و خدا تکلم فرمود و همهٔ این کلمات را بگفت؛ من هستم یهوه خدای تو که تو را از زمین مصر و از خانهٔ غلامی بیرون آوردم. ترا خدایان دیگر غیر از من نباشد. صورتی تراشیده و هیچ تمثالی از آن چه بالا در آسمان است و از آن چه پایین در زمین است و از آن چه در آب زیر زمین است برای خود مساز.(۹)

---

* Aryeh Kaplan   ** Maimonides

اینک این خدای پنهان شده و روی از انسان برگرفته ولی همیشه حاضر چگونه نیایش شود؟ کلید تاریخ نیایش نیز در تاریخ تکامل مفهوم خدا است. نیایش نیز همگام با این مفهوم تکامل می‌یابد.

متداول‌ترین شکل نیایش در دنیای باستان قربانی‌کردن و فدیه‌دادن بود. هنوز راهی دراز بود تا بشر خواندن نیایش کلامی را جانشین مراسم قربانی کند.

> با من خدایان نقره مسازید و خدایان طلا برای خود مسازید. مذبحی از خاک برای من بساز و قربانی‌های سوختنی خود و هدایای سلامتی خود را از گله و رمهٔ خویش بر آن بگذران. در هر جایی که یادگاری برای نامم سازم به نزد تو خواهم آمد و تو را برکت خواهم داد.(۱۰)

پس موسی قربانگاهی در پای کوه با دوازده ستون بنا کرد و جوانان را برای گذاشتن قربانی‌های سوختنی فرستاد.

در باب بیست و پنجم سفر خروج دستور خدا برای ساختن چادر عهد و نیایشگاه آمده است:

> و خداوند موسی را خطاب کرد و گفت: به بنی‌ایسرائل بگو که برای من هدایا بیاوردند و از هر که به میل در بیاورد، هدایای مرا بگیرید و این است هدایا که از ایشان می‌گیرید: طلا، نقره، برنج، لاجورد، ارغوان، قرمز، کتان نازک و پشم بز و پوست قوچ سرخ شده و پوست خز و چوب شطیم و روغن برای چراغ‌ها و ادویه برای روغن مسح و برای بخور معطر و سنگ‌های عقیق و سنگ‌های مرصعی برای ایفود وسیله و مقام مقدسی برای من بسازند تا در میان ایشان ساکن شوم.

نیز دستور ساختن تابوتی به طول دو ذراع و نیم و عرض یک ذراع و نیم و بلندی یک ذراع و نیم داده می‌شود. تابوت باید از زر ناب پوشانده شود. از باب بیست و نهم تا سی و یکم به مراسم قربانی اختصاص دارد.

هارون و پسرانش به عنوان کاهن برگزیده می‌شوند که لباس‌های مقدس و گردن‌بند *ایفود* را ببندند.

صنعتگران از میان همهٔ قبیله‌ها برگزیده می‌شوند. موسی خیمهٔ خود را بیرون از لشگرگاه برقرار کرد که آن را خیمهٔ اجتماع نامیدند. هنگامی که موسی به سوی خیمه می‌رفت، تمام قوم برمی‌خاست و درِ خیمهٔ خود می‌ایستاد و آن قدر موسی را می‌نگریستند تا او داخل می‌رفت. آن‌گاه ستون ابر به خیمه فرود می‌آمد و خدا با موسی سخن می‌گفت.

خیمهٔ اجتماع در بردارندهٔ حوض طهارت کاهنان و قربانگاه نیز بود. بالای خیمهٔ اجتماع

همواره ستون ابر بود. چون ابر برمی‌خاست بنی‌ایسرائیل کوچ می‌کردند و ستون ابر، شب‌ها آتشی می‌شد که همهٔ خیمه‌گاه را روشن می‌کرد.

دستور مفصل آیین قربانی‌کردن جانوران حلال گوشت و انواع قربانی‌های دیگر (از جمله مخلوط آرد و روغن به عنوان قربانی سوختنی) در سفر لاویان داده می‌شود و نیز در بارهٔ خاندان لوی یا سِبط لاویان و شمار آن ها گفته می‌شود. نکتهٔ مهمی در سفر تثنیه می‌آید: موسی کلیهٔ لاویان یعنی فرزندان ذکور خاندان لوی (یعنی خاندان موسی) را از سهم زمین محروم می‌کند. و مقرر می‌دارد که آنان همواره «بایستند و به نام خداوند خدمت کنند.» بنابراین تنها درآمد زندگی این کاهنان بی زمین، سهمی از قربانی‌ها و هدایای کشاورزی مردم به نیایشگاه بوده است.

در دنیای باستان، فرّ ایزدی (کاریزما) نه‌تنها به پیشوایان آیینی بلکه به شاهان، شاهزادگان و فرمانروایان نیز نسبت داده می‌شود اما در تصویری که کتاب مقدس از موسی نشان می‌دهد، معجزه هست، اما فرّ ایزدی و مصون‌بودن از گناه در میان نیست. خدا به دلیل چند گناه او از جمله قتل مرد مصری به او اجازهٔ پا گذاشتن به زمین مقدس را نمی‌دهد. او با شکوه ولی اسطوره‌شکنانه می‌میرد و بت دیگری را با مرگش می‌شکند: کیش شخصیت و بت‌شدگی انسان. موسی برای آن که هرگز مقبره‌اش جایگاه سجده و اجرای آیین‌های شرک‌آمیز نشود، تنها به دل کوه‌ها رفت و در جایی بی نشان مُرد. این رویداد یکی از دستمایه‌های پایان‌ناپذیر برای فرهنگ جهانی بوده است و بی تردید آموزهٔ حاصل از آن به اندیشه و فلسفهٔ جهان راه یافته است.

موسی بت‌پرستی یعنی مساوی‌کردن هدف با وسیله و اشتباه‌گرفتن گذرا با ابدی را نفی می‌کند. ستایش نه از آن بشر، نه طبیعت نه یک اندیشه و نه یک آرمان نیست.

ابراهام هشل از جمله اندیشمندان یهودی است که به این موضوع توجه دارد و آن را تا حدی بسط می‌دهد که در برابر افراط کاری‌های برخی فرقه‌های مذهبی اعتراض می‌کند و می‌گوید که بت‌شدگی خود مذهب خلاف روح فرهنگ یهود است زیرا هدف نهایی مذهب مهم است. هشل در طول تاریخ، جریانی را مشاهده می‌کند که طی آن مذهب همیشه از این گرایش که آن را غایت خود پنداشته‌اند، آسیب دیده است. هشل زیر تأثیر جوهر حرکت موسی می‌نویسد:

> یک بت چیست؟ یک شیء، یک نیرو، یک شخص، یک گروه، یک آموزه، یک دکترین یا آرمان که آن را مانند چیزی برتر می‌نگرند. تنها یک چیز برتر از همه است: خدا.(۱۱)

پی‌نوشت

۱- سفر خروج ۱۴ و ۳:۱۳

۲- به زبان تلفظ عبری Ehyeh - Asher - Ehyeh.

۳- کارل یاسپرس - اسپینوزا ترجمهٔ محمدحسن لطفی. طرح‌نو. چاپ اول. ۱۳۷۵. ص ۲۱ و ۲۲.

4- See : Martin Buber. Judaism.

See : Jacob Neuser. A History of the Jews in Babylonia. Leiden. 1969.

5- Abraham Heschel. le paradox de Sina. Dicu en quête de l´homme. Seuil. Paris. 1968. P205.

۶- ربای اریه کاپلان که در ۱۹۸۳ در اثر حادثه‌ای در سن چهل و هشت سالگی درگذشت، نویسندهٔ ۴۷ کتاب در بارهٔ الهیات، عرفان و فلسفهٔ یهود است. برخی از آثار او عبارتند از: *آب‌های باغ عدن. راز میقوه. شبات. روز ابدیت. خدا. انسان و تفیلین. صیصیت. مخاطره‌های اندیشهٔ حسیدیزم* و ترجمهٔ پنج کتاب توراة به انگلیسی. اریه کاپلان در دانشگاه مذهبی یشیوا در نیویورک تحصیل کرد و نیز دکترای فیزیک گرفت که نامش در فهرست فیزیکدانان مهم ایالات متحده ثبت است. کاپلان مباحث پیچیدهٔ قبالا و تفسیرهای فلسفی مذهبی را روشن و مرحله به مرحله برای خواننده توضیح می‌دهد. از این رو کتاب‌های او بیشترین فروش همگانی را داشته‌اند.

7- Areyeh Kaplan. if you were God. Ncsy/orthodox union. 1983. P13.

8- Harold Kushner. To life. little Brown. 1993. P36.

۹- خروج ۲۰:۱

۱۰- خروج ۲۴و۲۳: ۲۰. قوانین موسی دربارهٔ قربانی‌های خدای یکتا بسیار هوشمندانه تدوین شده‌اند. او با علم به همهٔ آیین‌های بت‌پرستان و برای درمان انواع بیماری‌های جنون‌آمیز ناشی از خرافه، از جمله خون‌خوردن برای تماس‌گرفتن با اجنه و غیره، قوانین قربانی یهود را درست خلاف قوانین آنان وضع کرد.
ابن‌میمون (هارامبام) در دلالت‌الحائرین در این مورد می‌نویسد:
«چون بت‌پرستان نان ورآمده به عنوان قربانی ارائه می‌کردند و قربانی‌ها را با عسل مخلوط می‌کردند و به قربانی نمک نمی‌زدند، بنابراین خداوند دستور داد از تقدیم مواد تخمیری و عسل خودداری شود و نمک همیشه در قربانی‌ها باشد.
... همان‌طور که قبلاً گفتیم خون نزد طایفهٔ *صعاوا* بسیار ناپاک بود. با این وصف چون معتقد بودند خون غذای ارواح خبیثه است، آن را می‌نوشیدند و می‌گفتند هر که آن را بنوشد با ارواح خبیثه مرتبط می‌شود و نزد او می‌آیند و از آینده خبر می‌دهند و چون انسان رغبت به نوشیدن خون ندارد و برایش مشکل است، در آن زمان حیوان را ذبح می‌کردند و خونش را در ظرفی می‌ریختند و گوشت حیوان را درون خون می‌گذاشتند و بعد گوشت را می‌خوردند و تصور می‌کردند چون اجنه خون را و خودشان گوشت را می‌خورند میان آن ها رفاقت ایجاد می‌شود. و اجنه در خواب آنان می‌آیند و مجهولات را بر آنان آشکار می‌کنند. بنابراین توراه این بیماری‌های ریشه‌دار را از بین می‌برد و نوشیدن خون را منع می‌کند و برخلاف

مشرکین که خون را جمع می‌کردند، دستور پراکندن آن و پاشیدن آن را می‌دهد.»
ترجمهٔ متن هارامبام بازگفت از درسگفتارهای آقای سلیمان حکاکیان است.

11- Abraham Heschel. L'esprit du Judaisme. Dieu en quête de l'homme. P437.

معبد، پایان کوچ معبود

«اینک فلک‌الافلاک ترا گنجایش ندارد تا چه رسد به این خانه که من بنا کرده‌ام»

سلیمان نبی

از ۱۲۰۰ ق.م تا سال ۱۰۰۰ ق.م آغاز سلطنت داوود را دوران *داوران* می‌نامند. ماکس دابمونت تاریخ‌نگار فنلاندی - یهودی برقراری حکومت داوران یا به عبری «شوفِتیم» را اولین دمکراسی تاریخ جهان می‌داند که چهارصد سال پیش از دموکراسی یونان شکل گرفت.(۱) در این سیستم، شیخ هر قبیله کارها را به عهده داشت و داوری که با رأی افراد قبیله انتخاب می‌شد، بر کارها نظارت می‌کرد. همهٔ این واحدها مانند ایالتی بودند در مجموعهٔ یک حکومت فدرال. داور فرمانده جنگی در زمان جنگ و قاضی حقوقی در زمان صلح بود. قدرت او از سوی قانون محدود می‌شد اما مسئولیت‌ها بر دوش او بود. داور یکی از این قبیله‌ها زنی به نام *دبورا* بود که با رأی مردم انتخاب شد.

در یک تحلیل اقتصادی، دوران داوران را می‌توان انتقالی از صحراگردی به زندگی در جامعه‌ی شهری و ورود به مرحلهٔ کشاورزی دانست. دمکراسی داوران در برابر نیازهای جدید زندگی در خانه‌ها و شهرها به جای چادرها و خیمه‌ها تاب پاسخگویی نیاورد. حکومت مرکزی مقتدر که ویژگی جوامع کشاورزی بود، ناگزیر شد و پیرو انگارهٔ قانونمند شرق باستان، مونارشی و شکل حکومت سلطنتی پا گرفت (۱۰۰۰ ق.م).

تأثیر فرهنگ و دین بر شکل‌گیری تاریخ ملت‌ها در این مورد قابل بررسی است. تصور یهود از سلطنت با برداشت رایج دنیای باستان فرق داشت. کافران شاه را پسر خدا می‌دانستند که به میان انسان‌ها فرود آمده بود، اختیار مرگ و زندگی آنان را در دست داشت و قوانین را وضع می‌کرد. نخستین قانون نبشته، ابتکار سامی‌ها و قدیمی‌ترین آن ها به ۲۵۰۰ ق.م و سومری‌ها باز می‌گردد ولی قانون بنشته‌ی سومری شور عدالتخواهی و نوع‌دوستی قانون موسی را ندارد. در

۲۰۰۰ ق.م قانون سومر به صورت قانون حمورابی تدوین شد که هیچ گونه روح دموکراتیک در آن وجود نداشت. تا ۳۰۰ ق.م هیچ قانون‌بنشته‌ای در مصر یا رم وجود نداشت. یوسفوس فلاویوس در پاسخ به آپیون می‌گوید که برای یونانیان واژهٔ قانون حتی شناخته شده نبود و هومر در سراسر آثار خود از این واژه استفاده نکرده است.

پادشاه نزد یهودیان نه تنها سایهٔ خدا بر زمین نبود، بلکه انسان جایزالخطایی بود که تنها تفاوتش با شهروندان درجهٔ اعتقادش به عدالت، اخلاق و آیین یکتاپرستی بود. هیچ قانون خاصی شامل حال او نمی‌شد و فردی بود که مانند همهٔ افراد جامعه‌اش می‌بایست پیرو قانون توراه باشد. در باورهای مذهبی، شاهان ظالم که دادرس مردم خود نباشند، تنبیه‌های خدایی می‌شوند. داوود نبی به دلیل تصاحب همسر یکی از سردارانش و نیز خونریزی بسیار از سوی خدا صالح برای ساختن معبد خدا دانسته نمی‌شود. گویی در تاریخ بنی‌ایسرائل تنبیه خدا در مورد حضرت موسی، به ترجیع‌بندی برای مهارزدن بر کیش شخصیت تبدیل می‌شود.

اما ببینیم که از نظر تاریخی، انتقال از دورهٔ داوران به نظام پادشاهی چگونه صورت گرفت.

پیشتر به دوگانگی در سلطنت یهود و نظریهٔ فروید و دیگران در مورد آن پرداختیم. علت هر چه بود قبایل ساکن در شمال، قلمرو ایسرائل یا **سامره** و قبایل ساکن در جنوب قلمرو **یهودا** را تشکیل داده بودند.

پیرو علت‌های مبهم تاریخی و نیز شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی قبایل شمال که در سرزمین‌های پر آب و سرسبز می‌زیستند و شیوهٔ اصلی تولید کشاورزی داشتند، به کیش یهوه چندان احترامی نمی‌گذاشتند و اشتوره، بعل و نهوشتان را می‌پرستیدند. گویی خدایان کنعانی به بوستان‌های آنان نیز خزیده بودند. بزرگترین این قبایل افرائیم و منشه بودند. قبیله‌ی بنیامین که در مرز یهودا و در سرزمینی خشک و پر مخاطره می‌زیست تنها قبیلهٔ کنفدارسیون شمال بود که آئین پرستش یهوه را اجرا می‌کرد. آنان مورد نفرت قبایل دیگر شمال بودند.

قبایل جنوب، همچنان صحراگرد و چادرنشین بودند و با حکومت داوران و قانون توراه زندگی می‌کردند. اما بحران حکومت داوران با فروپاشی تدریجی سازمان قبیله‌ای به اوج خود رسید. در این هنگام شموئل که یکی از لوی‌ها و کاهنان یهوه بود، فردی از میان قبیلهٔ جنگجوی بنیامین به نام شائول را به فرماندهی نظامی برگزید. شائول مردی متعصب به کیش یهوه و دشمن نهوشتان و اشتوره بود و زمینه را برای رفتن قلمرو سامره به زیر حاکمیت یهودا در دورهٔ داوود فراهم کرد. وقتی که دیگر کارها تنها با تیغ شمشیر راست نمی‌شد، داوود رشتهٔ کار را ابتدا با جنگ و سپس با صلح به دست گرفت به صورتی که تا پایان سلطنت پسرش سلیمان همچنان ایسرائل و یهودا اتحاد سیاسی داشتند. در زمان داوود قبایل مغرور جنگجو و صحرانشین جنوب که جنگ در راه یهوه را از اجزای کیش پرستش او می‌دانستند سرانجام موفق شدند که کاهنان را به

سرزمین شمال بفرستند تا با کیش پرستش گاو نر مبارزه کنند. آنان کاهنه‌های معابد اشتوره را فاحشه می‌دانستند و تنها قربانگاه مجاز را قربانگاه یهوه.

جان بی ناس در ***تاریخ جامع ادیان*** تفاوت آیین‌ها در شمال و جنوب را پیرو همان اختلاف میان ساختار کشاورزی در شمال و کوچ‌نشینی در جنوب می‌داند.(۲)

آنگونه که از کتاب شموئل درمی‌یابیم داوود بر خلاف شاهان دنیای باستان و پیرو سنت پیامبران و مردان خدا، ابتدا چوپان بوده است. **پسر یسای بیت‌لحمی**.(۳)

> و حال به بنده‌ی من داوود چنین بگو که یهوه صبایوت چنین می‌گوید من ترا از چراگاه از عقب گوسفندان گرفتم تا پیشوای قوم من ایسرائل باشی.(۴)

جوان چوپان در سپاه شائول به جنگ اقوام بیگانه می‌رود. به پهلوانی به نام گلیات با سنگ و فلاخن مشهور خود پیروز می‌شود و پس از خودکشی شائول در میدان جنگ، فرمانروای سپاه می‌شود.

پیرامون چهره و ظاهر او در کتاب مقدس آمده است که بسیار زیبا و خوش سیما بود. او صدایی خوش داشت. شاید دانش گستردهٔ موسیقی او از نواختن نی برای رمه‌اش آغاز شده بود، اما صحنه‌های با شکوه نیایش موسیقایی او در کتاب مقدس نشان‌دهندهٔ استادی او در آهنگسازی و تنظیم گروه‌های همسرایان است. داوود متفکر، حساس، دلیر با روحی شاعرانه و گاه عاشق‌پیشه است که در کنار این ویژگی‌ها، جاه‌طلب، بلند پرواز و خشن نیز هست. تصویر او در کتاب مقدس کاریزماتیک نیست و انسانی تمام‌عیار با نقاط برجسته و ضعف‌های غریزی را نشان می‌دهد.

داوود برجسته‌ترین نیایش‌گر سراسر تاریخ یهود است. مزامیر احتمالاً بازنوشت سرودهای نیایش داوودند که همراه با سازهای گوناگون و گروه‌های همسرایان لاویان خوانده می‌شد.

داوود به عنوان یک فرمانروا نگهداری از تابوت عهد و دو لوح سنگی توراه که موسی از کوه سینا آورده بود، به عهده داشت. این صندوقچه نیز شریک آوارگی‌های پرستندگان یهوه بود. در کتاب اول شموئل آمده است که یکی از اقوام دشمن پس از شکست دادن یهودیان آن را با خود برد.(۵) کسی راکه تابوت عهد را به خانه‌اش بردند (***داجون*** نامی) روز بعد سرو دو دست بریده یافتند. مردم به بیماری دچار شدند. هر جا تابوت عهد را می‌بردند، مردم اعتراض می‌کردند که مگر می‌خواهید ما را به کشتن بدهید. پس تابوت را به جای اول آن باز گرداندند. هفت ماه ماند تا بنی‌ایسرائل آن را به خانهٔ ***ابیناداب*** بردند.

از این روایت و مشابه‌های آن می‌توان چنین تعبیر کرد که درک این مردمان از مفهوم خدا هنوز محدود و قبیله‌ای بود. یهوه هنوز خدای یک قبیله بود و تا یشعیای نبی که خدا را هم خدای

آشور و هم خدای یهود و هم خدای همهٔ جهان می‌دانست همچنان راه درازی در پیش بود.

در کتاب دوم شموئیل می‌خوانیم که سردار سپاه، داوود، صندوق عهد را همراه نوای سازهایی چون رباب، دف و سنج به حرکت درآورد. چون به خرمنگاهی رسیدند، مردی به نام **عُزّه** برای حفاظت صندوق از لرزش کاروان در زمین سنگلاخ، دست خود را به صندوق خداوند دراز کرد و آن را گرفت. پس غضب خدا بر عزّه افروخته شد و در کنار صندوق مرد.(۶)

داوود از صندوق هراسناک شد و آن را به خانهٔ مردی به نام عوبید برد. سه ماه در آنجا بود و همهٔ افراد خانه را برکت داد.

تا روزی که داوود صندوق خدا را به یروشالاییم برد. در کتاب مقدس آمده است که داوود بی‌پروا پیشاپیش صندوق می‌رقصید (دختر شائول که زن او بود با دیدن این صحنه او را مسخره کرد و به سزای این کار تا روز مرگ بچه‌دار نشد. کتاب دوم شموئل ۲۳ و ۷:۲۳).

... پس داوود رفت و تابوت خدا را از خانهٔ عوبید اَدُوم به شهر داوود به شادمانی آورد و چون بردا رندگان تابوت خداوند شش قدم رفته بودند گاوان و پرواری‌ها ذبح نمود و داوود با تمامی قوت خود به حضور خداوند رقص می‌کرد و داوود* به ایفود کتان ملبس بود. پس داوود و تمامی خاندان ایسرائل تابوت خداوند را به آواز شادمانی و آواز کرنا آوردند.

موسیقی چونان یکی از اجزاء نیایش یهودی از زمان داوود رسمیت یافت. در مورد داوود و نقش او در واردکردن موسیقی در نیایش یهودیان، دیدگاه استاد موسیقی کلاسیک و تاریخ موسیقی **دکتر پرویز منصوری** خواندنی است.(۸)

پرویز منصوری در پژوهش خود به کارکرد موسیقی‌درمانی ساز داوود می‌پردازد. در کتاب مقدس آمده است که هر جا شیطان بر روح شائول سنگینی می‌کرد، داوود چنگش را برمی‌داشت و می‌نواخت، آن‌گاه روان شائول تازه می‌شد و شیطان او را ترک می‌کرد.

به گفتهٔ دکتر منصوری مزامیر برای اجرای موسیقایی تنظیم می‌شده‌اند و اجراکنندگان آن‌ها داوود و موسیقیدانان لِوی بوده‌اند.

داوود بر سازهای چوبی، چنگ، عود، تمبورین، شیپورو سنج می‌نواخته است و لاویان نیز این استادی را داشته‌اند. بنا به نظر تاریخ‌نگاران موسیقی اجراهای آنها دربردارندهٔ بیشترین شمارسازی است که در آن تاریخ به ثبت رسیده است. بر اساس اسناد، این شیوهٔ نیایش موسیقایی به وصیت داوود تا قرن‌ها بعد در معبد یهود اجرا می‌شد و تأثیر او تا آهنگساز قرن

* داوود لِوی نبود اما ایفود کاهنان لوی را می‌پوشید.

نوزدهم **رابرت شومان** نیز ادامه می‌یابد که قطعهٔ «دفتر داوود» او مشهور است.

باری همان شب که داوود با ساز و کرنا صندوق خداوند را به شهر برد، دستور ساختن خانهٔ خدا نیز داده شد. در کتاب دوم شموئیل ۶ و ۵ و ۷:۴ چنین می‌خوانیم:

و در آن شب واقع شد که کلام خداوند به **ناتان** نازل شده گفت برو به بندهٔ من داوود بگو خداوند چنین می‌گوید آیا تو خانه‌ای برای سکونت من بنا می‌کنی. زیرا از روزی که بنی‌ایسرائل را از مصر بیرون آوردم تا امروز در خانه‌ای ساکن نشده‌ام، بلکه در خیمه و مسکن گردش کرده‌ام ...

خدا به داوود می‌گوید پسر تو خانهٔ مرا خواهد ساخت و اگر گناه ورزد «او را با عصای مردمان و به تازیانه‌های بنی‌آدم تأدیب خواهم نمود.»(۹)

داوود چهره‌ای عرفانی نیز دارد. وقتی ناتان وحی را به او می‌گوید، به نیایش می‌نشیند که: «ای خداوند یهوه من کیستم و خاندان من چیست که مرا به این مقام رسانیدی؟»(۱۰) پیشتر نیز وقتی علت رقصیدن در برابر صندوق عهد را از او پرسیدند گفت که می‌خواستم در برابر خدا خود را خوار کنم. رویهمرفته داوود این مجموعهٔ رنگارنگ خصلت‌های متضاد را در طبیعتی زمینی و انسانی گرد آورده است و شاید بتوان گفت یکی از پروتوتیپ‌های (نمونهٔ اولیه) فرد یهودی در رفتارهای اجتماعی، اقتصادی، عواطف، دیدگاه‌های مذهبی و فضیلت‌ها و رذیلت‌های فردی باشد. شخصیت او در کنار عناصر مستعد اسطوره، عناصر اسطوره‌زدا نیز در کنار خود دارد و یکی دیگر از پایه‌های نفی کیش شخصیت در فرهنگ یهود به‌شمار می‌رود.

بر اساس گفتهٔ کتاب اول تواریخ الایام، داوود دستور داده بود که مقدمات ساختمان هیکل را فراهم آورند. برای این کار صنعتگران بسیاری گرد آمده بودند تا سنگ‌های مربع برای بنای خانهٔ خدا بتراشند، آهن و برنج و چوب سرو فراهم کنند تا خانهٔ خدا بسیار باشکوه باشد:

داوود گفت پسرم سلیمان صغیر و نازک است. و خانه‌ای که برای یهوه باید بنا نمود می‌بایست بسیار عظیم و نامی و جلیل در تمامی زمین‌ها بشود لذا حال برایش تهیه می‌بینیم. پس داوود قبل از وفاتش تهیهٔ بسیار دید پس پسر خود سلیمان را خوانده، او را وصیت نمود که خانه‌ای برای یهوه خدای ایسرائل بنا نماید و داوود به سلیمان گفت که‌ای پسرم من اراده داشتم که خانه‌ای برای اسم یهوه خدای خود بنا کنم. لیکن کلام خداوند بر من نازل شد گفت چون که بسیار خون ریخته‌ای و جنگ‌های عظیم کرده‌ای پس خانه‌ای برای اسم من بنا نخواهی کرد چون که به حضور من خون بر زمین ریخته‌ای.(۱۱)

داوود درگذشت و سلیمان به پادشاهی رسید. سلیمان در نیایشی که با خدا دارد، خویش را برای داوری بر این مردمان پرشمار، ناتوان و حقیر و چون کودکی خردسال می‌نامد و از خدا می‌خواهد که به او «دل فهیم» بدهد تا میان نیک و بد داوری کند. خداوند خواستهٔ سلیمان را می‌پسندد زیرا نه طول عمر می‌خواهد و نه جان دشمنانش را بلکه تنها حکمت می‌طلبد و خداوند به او خرد می‌دهد.

خردگرایی در روزگار سلیمان را می‌توان پیامد رشد نیروها و مناسبات تولید، گسترده‌شدن تجارت با سراسر جهان و رویهٔ صلح‌آمیز دولت یهود در این دوره دانست. یکی از پژوهشگران به نام ***گرهارد فون راد**** بر آن است که سلیمان مونارشی یهود را بر اساس خردگرایی مصری بنا کرد.

در سال‌های بعد نوشته‌های خردگرایانهٔ یهودی همگی به سلیمان نسبت داده می‌شوند ولی برخی تاریخ‌نگاران ***حکمت سلیمان*** و ***غزل غزل‌های سلیمان*** را نوشته‌ی قرن‌ها بعد می‌دانند. ***جان برکیست***** محقق کتاب مقدس، ***جامعه‌ی سلیمان*** را متعلق به دوره‌های پس از او می‌انگارد. در حقیقت این آثار، بازنوشت گفته‌ها و اندیشه‌های حضرت سلیمان است.

پژوهشگری به نام ***کرنشاو****** خرد نزد یهودیان را به مفهوم «پدیداری اصلی خدا در جهان» و آن را پیامد «اندیشه ورزی روشنفکرانه» در میان یهودیان می‌داند. این شیوهٔ اندیشیدن در مراحل نخست نقش کمتری برای خدا قائل بود و اعتماد زیادی به توانایی انسان در حل مسائل خود داشت و از این رو در خطوط عمدهٔ خود انسان گرایانه به شمار می‌رود. تأثیر اندیشه‌های ایرانی بابلی و مصری بر شکل‌گیری این خردگرایی بسیار بود که در بخشی جداگانه به آن خواهیم پرداخت.

الهیات عقل‌گرای یهود در مراحل بعد، پس از بررسی توان‌های فردی، به بررسی محدودیت‌های فردی نیز می‌پردازد و از این دریچه اخلاقیات و کنکاش در آن چه برای بشر بهتر است را پی می‌گیرد. در این زمینه دیدگاه‌های پژوهشگری به نام ***وایبری******** اهمیت دارد.

هر چه هست جریان خردگرایی با وجود پیشینهٔ نیرومند در توراه در روزگار سلیمان به‌عنوان مرحله‌ای از تفکر اجتماعی، دوران نوزادی خود را می‌گذراند که اوج‌گیری آن را در دوره‌های بعد بررسی خواهیم نمود.

تاریخ آغاز بنای خانهٔ خدا به سال چهارم سلطنت سلیمان یعنی چهارصدوهشتاد سال پس از خروج بنی‌ایسرائل از مصر بر می‌گردد. بر اساس باب ششم کتاب اول پادشاهان، طول خانهٔ خدا شصت ذراع و عرضش بیست و بلندیش سی ذراع بود و سه طبقه داشت. سنگ‌های

---

* Gerharb Von Rad ** Jone L. Berquist *** L. Crenshaw

**** R. N. Whibry

ازپیش آماده‌شده به محل انتقال می‌یافت و دیوارها را می‌ساختند و سقف را از تخته‌های چوب سرو آزاد می‌پوشاندند و زمین را با تخته‌های صنوبر فرش کردند. در بخش درونی ساختمان، کودِش هکداشیم (قدس‌الاقداس) قرار داشت. سلیمان دستور داد که داخل خانهٔ خدا را از زر ناب* بپوشانند و جلو محراب زنجیرهای طلا بکشند. قربانگاه‌ها نیز از طلا ساخته شد و نیز با مجسمه‌های کروبیان طلا با بال‌های گسترده و نقش درختان خرمای زراندود تزئین شد. خانهٔ خدا در سال یازدهم پادشاهی سلیمان به پایان رسید. یوسفوس در کتاب «روزگار باستان یهودیان» می‌نویسد که شکوه معبد سلیمان بسیاری را از نقاط مختلف جهان به یهودا می‌کشاند.

در تاریخ تمدن نوشتهٔ ویل دورانت آمده است که معبد که بر روی تپه ساخته شده بود، دیوارهای سنگی و به سبک فنیقی و تزئین‌های آشوری و بابلی داشت. یک حصار بیرونی داشت که در آن چندین بنا وجود داشت. ساختمان اصلی معبد حجم متوسطی داشت با طول تقریبی سی و هشت، عرض هفده و و ارتفاع شانزده قد. ورودی هیکل سردری به بلندی چهل و چهار متر بود که با طلا پوشانده بودند. درون معبد ستون‌ها، درها، دیوارها، شمعدان‌ها، چلچراغ‌ها، قاشق‌های روغن چراغ، عودسوزهای طلا و یکصد حوضچهٔ زرین وجود داشت به اضافهٔ سنگ‌های قیمتی و جواهرات بسیار.

گشایش معبد اول با بردن صندوق عهد از خیمهٔ داوود به داخل خانهٔ خدا آغاز شد. مراسم با شرکت کاهنان و همراه با بردن لوازم مقدس انجام شد. هنگام گشایش، سلیمان گفتاری شنیدنی دارد:

> اما آیا خدا فی‌الحقیقه بر زمین ساکن خواهد شد. اینک فلک‌الافلاک تراگنجایش ندارد تا چه رسد به این خانه‌ای که من بنا کرده‌ام.(۱۴)

سلیمان در سخنان خود مکان خدا را همچنان در افلاک می‌داند که چنان چه مظلومی به خانهٔ خدا توسل کرد و نیاز به قسم خوردن شد، خداوند از آسمان‌ها بشنود و دادرسی کند، نیز به هنگام خشکسالی و بلاهایی چون باد سموم، یرقان و ملخ نیایش انسان‌ها را بشنود پس خانهٔ خدا خانه‌ای است برای «اسم خدا». این مضمون چندین بار در سراسر کتاب مقدس تکرار می‌شود** و گام مهمی است برای فاصله‌گرفتن از مفهوم معبد در فرهنگ‌های بت‌زده. از این سخنان سلیمان می‌توان این تعبیر را نیز نمود که خانهٔ خدا بیشتر خانه‌ای است که به کار انسان‌ها

---

* این مقدار طلا آن قدر زیاد بود که دویست سال بَعد حزقیال پادشاه خراج سنگین پادشاه آشور را با کندن طلا از درهای هیکل می‌دهد. نگاه کنید به کتاب دوم پادشاهان باب ۱۸.

** برای نمونه: «او برای اسم من خانه‌ای بنا خواهد نمود و کرسی سلطنت او را تا به ابد پایدار خواهم ساخت.» کتاب دوم شموئیل ۷:۱۳

می‌آید و نه خدا. در اصل زمین و آسمان در حکمت سلیمان بـه یکـدیگر نـزدیک مـی‌شوند. برداشتی انتزاعی از مفهوم خدا با حکمت زمینی زندگی در جامعهٔ انسانی در گفتار سلیمان گره می‌خورد. سلیمان به کارکرد اجتماعی مکان نیایشگاه اقرار می‌کند. کارکردی که هر قدر هم بـه افلاک بال بکشد، باز به زمین باز می‌گردد!

مراسم گشایش هفت روز به درازا کشید و بنا به گـفتهٔ کـتاب اول پـادشاهان (۶۶ و ۸:۶۵) شرکت‌کنندگان آن از سراسر امپراتوری سلیمان گرد آمده بود؛ «از مدخل **حمات** تا وادی مصر» شرحی از اجزای مراسم نیایش در روز شنبه در معبد سلیمان در کتاب حزقیال بنی (باب چهل و ششم) آمده است که دارای اطلاعات کمی و کیفی مهمی در مورد جامعهٔ آن روز و تشـریفات آیینی نیایش در معبد اول است.

خداوند یهوه چنین می‌گوید: دروازهٔ صحن اندرونی که به سمت مشرق متوجه است در شش روز شغل بسته بماند و در روز شبات مفتوح شود و در روز اول ماه گشاده گردد و رئیس از راه رواقِ دروازهٔ بیرونی داخل شود و نزد چهارچوب دروازه بایستد و کاهنان قربانی سوختنی و ذبیحهٔ سلامتی او را بگذرانند و او بر آستانهٔ دروازه سجده نماید پس بیرون برود اما دروازه تا شام بسته نشود و اهل زمین در شبات‌ها و هلال‌ها نزد دهنهٔ آن دروازه به حضور خداوند سجده نمایند و قربانی سوختنی که رئیس در روز شبات برای خداوند بگذراند شش برهٔ بی‌عیب و یک قوچ بی‌عیب خواهد بود و هدیهٔ آردیش یک ایفا* برای هر قوچ باشد و هدیه‌اش برای بره‌ها هر چه از دستش بر آید و یک هین** روغن برای هر ایفا و در غرّهٔ ماه یک گاو جوان بی‌عیب و شش برّه و یک قوچ بی‌عیب و هدیهٔ آردیش یک ایفا برای هر گاو و یک ایفا برای هر قوچ هر چه از دستش برآید برای بره‌ها و یک هین روغن برای هر ایفا بگذراند و هنگامی که رئیس داخل شود از راه رواق دروازه در آید و از همان راه بیرون رود و هنگامی که اهل زمین در مراسـم بـه حـضور خداوند داخل شوند آن‌گاه هر که از راه دروازهٔ شمالی به جهت عبادت داخل شود، رئیس در میان ایشان داخل شود و چون بیرون روند با هم بیرون روند و هدیهٔ آردیش در عیدها و مراسم یک ایفا برای برّه‌ها و یک هین روغن برای هر ایفا خواهد بود و چون رئیس هدیهٔ تبرّعی برای خداوند بگذراند آن گاه دروازه‌ای را که به سمت مشرق متوجه است، بگشایند و او قربانی سوختنی و ذبایح سلامتی خود را بگذراند. به طوری که آن ها را در

---

* معادل ۲۷/۸۴ پوند. در این مورد و دیگر اوزان و مقادیر یهود باستان نگاه کنید به:
The Works of Josephus. Jewish Weights and Measures. P887

** هر هین، معادل ۶/۶۹۴ پوند.

روز شبات می‌گذرانند پس بیرون رود و چون بیرون رفت دروازه را ببندد.

پیشتر به کارکردهای انسانی و نیایشی معبد اشاره کردیم. کارکرد سیاسی معبد نیز از اهمیت بسیار برخوردار بود. در دنیای باستان معابد نمادهای اقتدار ملت‌ها بودند و معبد سلیمان نیز از این قاعده بر کنار نبود. اما نکتهٔ مهم آن است که در متون کتاب مقدس، خداوند دست رد به سینهٔ اقتدار بی چون و چرای معبد می‌زند. در دیدگاه یهود معبد نیز تابعی از خدا و دستورهای او برای انسان است. به گونه‌ای که در صورت سرپیچی از آن ها معبد سرانجامی جز سرافکندگی و شکست نخواهد داشت. در کتاب اول پادشاهان باب نهم می‌خوانیم: «و اگر شما و پسران شما از متابعت من رو گردانیده اوامر و فرایضی را که به پدران شما داده‌ام نگاه ندارید و رفته خدایان دیگر را عبادت نموده آن ها را سجده کنید، آن گاه ایسرائل را از روی زمینی که به ایشان دادم، منقطع خواهم کرد و این خانه را که به جهت اسم خود تقدیس نمودم، از حضور خویش دور خواهم انداخت و ایسرائل در میان جمیع قوم‌ها ضرب‌المثل و مضحکه خواهد شد و این خانه عبرتی خواهد گردید به طوری که هر که نزد آن بگذرد، متحیر شده، صفیر خواهد زد و خواهند گفت خداوند به این زمین و به این خانه چرا چنین عمل نموده است؟ و خواهند گفت از این جهت که یهوه خدای خود را که پدران ایشان را از مصر بیرون آورده بود ترک کردند به خدایان دیگر متمسک شده، آن ها را سجده و عبادت نمودند ...»

ویل دورانت سلطنت سلیمان را آغاز مبارزهٔ طبقاتی در میان یهود می‌داند. به موازات رواج شهرنشینی و تدارک ساخت معبد در دوران داوود، شمار زیادی کارگران ماهر و صنعتگر در شهرها گرد آمدند و نیز نزدیک ۱۵۰۰۰۰ کارگر غیر ماهر که شرایط کاری دشوار و ناعادلانه‌ای داشتند.

کتاب دوم تواریخ ایام شمار کارگران چوب بر در کوه‌ها را هشتادهزار نفر و سرکارگران آنان را سه‌هزاروششصد نفر نام برد؛(۱۵) که این افراد از میان مردان غریبه‌ای که در سرزمین زندگی می‌کردند، انتخاب شدند. با در نظرگرفتن شرایط زمانه بخشی از این گروه دستکم می‌بایست بیگاری می‌داده‌اند.

هر چند برای زحمتکشان رنج‌بردن در ساختن معبد فرق زیادی با عذاب ساختن کاخ‌ها نداشت، اما این طبقات محروم و به دنبال آنان وقایع نگاران کتاب مقدس هرگز با ساختن کاخ‌ها برای زنان سلیمان کنار نیامده‌اند. سلیمان از ملل دیگر زنانی در حرمسرای خود داشت که نه تنها با خدایان آنان مدارا می‌کرد بلکه برای آنان قربانگاه و معبد نیز می‌ساخت. از جملهٔ آنان دختر فرعون مصر و ملکه سبا بود. رواداری سلیمان به کیش‌های بت‌پرستی دلیل اقتصادی آشکاری داشت. اینک دیگر کاروان‌های گسترده‌ای از اورشلیم به سراسر دنیا می‌رفتند. کاروان‌های بازرگانی از راه خشکی به سوریه، ایران و تا هند و چین می‌رفتند. چنان‌چه دو جامعهٔ یهودی هند و چین در

اوایل قرن بیستم نیاکان خود را به زمان سلیمان می‌رساندند. آنان تاجران ابریشم با چین بودند. در زمان سلیمان کشتیرانی تجاری رونق گرفت و یهودا از راه دریا با تاجران فنیقی بـه داد و سـتد پرداخت و به بخش‌های دیگری از جهان مربوط شد. می‌توان تصور کرد که چه ثروت بی‌حسابی به دربار سلیمان روانه شد. سلیمان به خوبی دریافته بود که سختگیری در کیش یهوه می‌تواند ارتباطات او را خدشه‌دار سازد و راه‌های تجارت را بر او ببندد؛ از این رو برای زنان بیگانهٔ خود قربانگاه‌های خدایان را بنا کرد.* و همهٔ اینها با فشار به زحمتکشان شهر و روستا. بیجا نیست که از زمان سلیمان به بعد انفجار افکار عـدالت اجـتماعی رخ داد. ویـل‌دورانت در تـاریخ تـمدن می‌نویسد:

> رنج فراوانی که این طبقه را می‌آزرد، سبب شد که دیـن جـنگی یـهوه بـه‌صورت دیـن سوسیالیستی انبیا بنی‌ایسرائل در آید. (۱۶)

در دوران چهل سالهٔ پادشاهی سلیمان و در شرایطی که رابطه با دیگر اقوام همسایه صلح‌آمیز بود، سپاه سربازان دورهٔ داوود که به **گیبوریم** (به زبان عبری به معنای دلیران) مشهور بودند، رو به ضعف رفت. سلیمان توجهی به آنان نمی‌کرد و نیز از سختگیری مذهبی آنان در دین موسی رویگردان بود.

سلیمان برای نخستین‌بار سیستم مالیات‌گیری را برقرار کرد. پس از مـرگ او مـردمان قـبیلهٔ یهوشوع عریضه‌ای به پسرش دادند و از نرخ کمرشکن مالیات شکایت کردند اما پذیرفته نشد.

به تدریج سراسر سرزمین شمال علیه یهودا قیام کرد و امپراتوری دوپاره شد. نفرت از این وضع در باورهای مذهبی یهود آن جا دیده می‌شود که خداوند به سلیمان می‌گوید بـه خـاطر پدرت سلطنت تو را پاره نمی‌کنم ولی از پسرت پاره می‌کنم.

مفهوم شاه که با ورود به زندگی پیروان توراه بیشتر شاخ و برگش زده شده بود، اینک تنه‌اش هم بر زمین افتاد و از آن پس پیشوایان یهودیان کسان دیگری بودند. مردانی پلاس‌پوش از میان توده‌های مردم که به جای زرق و برق طلای شاهانه به سر و چهره خود غبار راه‌های دراز داشتند و کارشان نه موعظهٔ سادهٔ مذهبی بلکه مبارزه با آیین‌های جاهلانه و مناسبات حاکم بر جامعهٔ خود و شوراندن مردم علیه آن بود. در تاریخ یهود از آنان با یک نام کلی یاد می‌شود: ***ناوی*** یا نبی.

---

* کتاب اول پادشاهان ۸ تا ۱۱:۳ «و در وقت پیری سلیمان واقع شد که زنانش دل او را به پیروی خدایان غریب مایل ساختند و دل او مثل دل پدرش با یهوه خدایش کامل نبود. پس سلیمان در عقب آن خدای صیدونیان و در عقب مولَک رِجس عمونیان رفت» و «آن‌گاه سلیمان در کوهی رو به روی اورشلیم مکانی بلند به جهت کموش که رجس موابیان و مولک رِجْس بنی عمّون بنا کرد».

پی‌نوشت

1- Max Dimont. Jews, God and History. New York. Simon and Schuster. 1962.

۲- نگاه کنید به جان بی‌ناس - تاریخ جامع ادیان. ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت. چاپ پنجم. ۱۳۷۲. انتشارات آموزشی انقلاب اسلامی.

۳- کتاب اول شموئل ۵۸: ۱۷

۴- کتاب دوم شموئل ۸: ۷

۵- کتاب اول شموئل باب پنجم.

۶- کتاب دوم شموئل ۸ تا ۵: ۶.

۷- همان جا ۱۶ تا ۱۳: ۶.

۸- نگارندهٔ این کتاب بخت حضور در سخنرانی دکتر منصوری در این زمینه را داشته‌ام. چند سال بعد دوست فرهیخته جناب آقای سیروس حدوت متن دو مقالهٔ دکتر منصوری به نام **پیامبر، موسیقیدان و شاه** و مقالهٔ **موسیقی یهود** را در اختیارم گذاشتند. از استاد بزرگوار پرویز منصوری نیز برای اجازهٔ بازگفت از این دو اثر چاپ نشدهٔ ایشان سپاسگزارم.

۹- کتاب شموئل ۱۴: ۷.

۱۰- همان جا ۱۹ و ۱۸: ۷.

۱۱- کتاب اول تواریخ ایام.

12- Jon L. Berquist. Judaism in Persia's Shadow. Fortress Press. 1995 P162,163.

13- Ibid.

۱۴- کتاب اول پادشاهان ۲۷: ۸.

۱۵- کتاب دوم تواریخ ایام ۱۸ و ۱۷: ۲.

۱۶- ویل دورانت. تاریخ تمدن جلد مشرق زمین. ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریان‌پور، علی پاشایی، احمدآرام. انتشارات آموزش اسلامی.

وای بر شما ای ...

«اگر افلاتون و ارسطو، یشعیای نبی را می‌دیدند، او را ریشخند می‌کردند زیرا به جای کنکاش در فکرت* عدالت و تعریف برابری، نگران بیوه‌ای بود که حقش را خورده بودند و نیز دلمشغول تهیدستی که با گرسنگی دست به گریبان بود.»

ابراهام هشل(۱)

انبیاء انسان‌های والایی از میان توده‌های مردم و گاه خانواده‌های مهم شهرها بودند که در آشفته بازار بت‌وارگی‌ها از دو مفهوم خدای یگانه و عدالت اجتماعی سخن می‌گفتند. آنان منبر وعظ نداشتند و از روستایی به روستایی، از شهری به شهری و از کوچه‌ای به کوچه‌ای می‌رفتند، با مردم سخن می‌گفتند، به آنان هشدار می‌دادند، فریاد خشم بر سر طبقات حاکم بلند می‌کردند و خواستار آن بودند که طبقات فرودست دیگر نخواهند مانند گذشته زندگی کنند و این دستکم اگر نمی‌توانست به یک انقلاب اجتماعی ختم شود، ولی توانایی به راه انداختن جریان‌های اصلاح‌طلبی اجتماعی - فرهنگی را داشت. آن چه جنبهٔ اجتماعی رفورم‌های انبیاء را تشکیل می‌داد، عدالت و وجدان اجتماعی بود و جنبهٔ فرهنگی آن احیاء کیش یگانه‌پرستی و نفی بت‌وارگی در همهٔ زمینه‌ها: بت‌وارگی زر، بت‌وارگی مذهب در قالب مراسم قربانی، بی‌توجهی به روح تعالیم مذهبی و انحطاط اخلاقی حاصل از پرستش خدایان بدوی.

نمونه‌ای از گفتار انبیا پیرامون مناسبات اجتماعی را از عاموس نبی می‌آوریم؛ چوپانی که گله‌اش را واگذاشت تا به دیدار خانهٔ خدا برود اما شدت فقر و بهره‌کشی از مردم او را تکان داد. او بر سر طبقات بهره‌کش که کاهنان معبد سلیمان نیز به آنان پیوسته بودند چنین فریاد می‌زند.

---

* idea (idée)

بنابراین چون که مسکینان را پایمال کردید و هدایای گندم از ایشان گرفتید خانه‌ها را از سنگ‌ها تراشیده بنا خواهید نمود، اما در آن ها ساکن نخواهید شد، تاکستان‌های دلپسند غرس خواهید نمود ولیکن شراب آن هارا نخواهید نوشید.

و نمونه‌ای از گفتارهای انبیا در نقد اخلاق و فرهنگ رایج را از یوشع نبی می‌خوانیم:

مردمان من از تکه چوبی می‌خواهند که راهبرشان باشد
و تیرک چادری به آنان الهام بخشد*
زیرا هرزه روحی ایشان را گمراه کرده
آنان خدای خویش را در راه بی ایمانی رها کرده‌اند،
بر فراز کوه‌ها قربانی می‌گذرانند و زیر درختان بلوط و سقز و سفیدار هدیه می‌دهند.
اگر دختران شما هرزگی می‌کنند
و همسرانتان تن به فحشا می‌دهند،
من جزای هرزگی دخترانتان را خواهم داد.

رابرت ا. هیوم نویسندهٔ *ادیان زنده‌ی جهان* می‌گوید که دین یهود هنگام ورود اقوام به سرزمین، دینی بود که کشتار ساکنان آن سرزمین را روا می‌دانست اما پس از بیرون آمدن از صحرانشینی و برقراری کشاورزی به دینی صلح‌خواه تبدیل شد. هیوم یکی از این نشانه‌های صلح و هماهنگی با محیط را پذیرش بت‌های بعل و خدایان محلی می‌داند. (۲)

این جریان همان گونه که پیشتر نیز گفته شد در میان قبیله‌های متحد شمال رواج بیشتری داشت.(۳) در زمان داوود و سلیمان و با حمایت آن ها، لِوی‌ها کیش یهوه را به شمال برده بودند، اما پس از درگذشت آنان و آشکار شدن شکاف میان شمال و جنوب و نیز با اوج‌گیری شکوه و قدرت سامره، قدرت لاویان نیز رو به افول گذشت و چند خدایی که پنهان و آشکار به زندگی خود ادامه داده بوده آشکار شد. این زمان اوج قدرت سامره بود.

تاریخ‌نگاران، انبیای یهود را به دو گروه اصلی پیش از اسارت بابل و پس از آن تقسیم کرده‌اند. گروه پیش از اسارت نیز دو دسته است. دستهٔ انبیای شمال و دستهٔ انبیای جنوب. دستهٔ انبیای شمال عبارت بودند از *الیاهوهناوی* (ایلیای نبی)، *عاموس نبی و یوشع نبی.*

نخستین نبی، چهره‌ای است که یهودیان در سراسر تاریخ به او عشق ورزیده‌اند. آیا افسانه بود و یا واقعیتی که از شیرینی به افسانه می‌ماند؟

قرن‌هاست هر کودکی که در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمده است، با نام او برکتش داده‌اند. هر

---

* اشاره به نماد آیین اشتوره‌پرستی.

شب شنبه بر سر سفرهٔ شام، پیاله‌ای شراب برای او گذاشته‌اند و در هر مراسم نیایش در نیایشگاه، صندلی خالی‌ای از آن اوست. عمری جاودانـه در فـرهنگ یـهود یـافته است الیـاهوهناوی و هموست که در عرفان اسلامی **الیاس** و خضر نامیده می‌شود.

إلی یاه به عبری یعنی یهوه خدای من است. به او **ایلیای نبی** نیز می‌گویند. کتابی به قلم او به جا نمانده ولی داستان زندگیش در کتاب اول پادشاهان ثبت است.

ایلیای تِشبی(۴) از ساکنان جلعاد یا گیلعاد از سرزمین‌های شمال شرقی سامره بود. کرامات بسیاری به او نسبت داده‌اند که از جمله شیرین‌ترین داستان‌های یهود است. چه کرامـات دورهٔ زندگی و چه زندگی جاوید او.

روزی در خشکسالی الیاهو در دروازهٔ شهری از پیرزنی لقمه نانی خواست. پیرزن فقیر گفت به خدایت قسم که تنها مشتی آرد و قدری روغن در کوزه دارم. ایلیا دانست که پـیرزن فـقیر و پسرش می‌خواهند آن باقیماندهٔ قوت را بخورند و بمیرند. پس به پیرزن گفت برو اول گرده‌ای کوچک برای من بیاور «تا روزی که خداوند باران بر زمین نباراند تاپوی آرد تمام نخواهد شد و کوزهٔ روغن کم نخواهد گردید». همین طور هم شد و پیرزن و پسرش مدت‌ها از آن آرد و روغن خوردند. چیزی نگذشت که پسر پیرزن به حال مرگ افتاد. پیرزن از ایلیا کمک خواست. ایلیا پسر را در آغوش گرفت به بام خانه برد و به درگاه خدا زاری کرد تا پسر زنده شد.

> سپس آن زن به ایلیا گفت الان از این دانستم که تو مرد خدا هستی و کلام خداوند در دهان تو راست است.(۵)

خشکسالی در زمان سلطنت **اَحاب** رخ داد. مردم از گرسنگی جان می‌دادند. یکـی از زنـان احاب به نام **ایزابل** رواج‌دهندهٔ کیش بعل بود و پیروان یهوه را گروه گروه می‌کشت. ایلیای نبی کاهنان بعل و اشیریم (جمع اشیره) را به مناظره خواند و برای احاب پیغام داد که همهٔ آنان را در حضور مردم در کوه کرمل گرد آورد. ایلیا ابتدا به مردم گفت که تا کی با این دوگانگی کیش و آیین کج دار و مریز می‌کنید اما مردم پاسخ او را ندادند. آن‌گاه ایلیا گفت، از انبیاء یهوه تنها من مانده‌ام و انبیاء بعل چهارصدوپنجاه نفر در حضور شمایند و هر یک می‌توانیم قدرت خدای خـود را نشان بدهیم. پس گروه بعل پرستان گاوی قطعه قطعه کردند و بر آتش گذاشتند. ایلیا نیز گاوی دیگر را چنین کرد. تا هر دو گروه اسم خدای خود را بخوانند و خدای هر یک که راستین است گاو را زنده کند.

پرستندگان بعل از صبح تا شام بعل را خواندند اما پاسخی نشنیدند. ایلیا آنان را به ریشخند گرفت که شاید بعل در خواب است یا به سفر رفته پس بلندتر نام او را بخوانید.

کاهنان بعل فریاد می‌کشیدند و خویش را به تیغ و نیزه مجروح می‌کردند. اما آوازی نیامد.

پس ایلیا قربانگاه یهوه را که بر آن کوه ویران شده بود، باز ساخت و گاو قطعه قطعه شده را در آن روی آتش گذاشت و از خدا تمنا کرد که قدرت خود را آشکار کند.

آن گاه آتش یهوه افتاده، قربانی سوختنی هیزم و سنگ‌ها و خاک را بلعید و آب را که در خندق بود لیسید و تمامی قوم چون این را دیدند به روی خود افتاده گفتند یهوه او خداست، یهوه او خداست.(۶)

مردم انبیاء بعل راکشتند و باران بارید و خشکسالی به پایان رسید. سرانجام احاب نیز از خدا هراس به دل گرفت.

تاریخ نگاران بر آنند که الیاهو به دست فرمانروایان سامره به قتل رسید. ولی سرانجام الیاهو در کتاب مقدس مانند داستان کراماتش افسانه‌وار و اسرارآمیز است. عرابهٔ آتشین با اسبان آتشین الیاهو را در گردباد به آسمان برد ولی ردای او بر زمین ماند که شاگردش یوشع آن را برداشت.

پس از او بسیاری از مفسران مذهبی، نویسندگان تَلمود، استادان الهیات یهود و عارفان قبالایی مفاهیم عرفانی و فلسفی را در قالب افسانه‌هایی به الیاهو هناوی، عمر جاودان و حضور نادیدنی و همیشگی او نسبت داده‌اند که چکیدهٔ یکی از آن ها را می‌خوانیم.

روزی یکی از ربی‌های* درستکار به دلیل کارهای نیکش بخت آن را یافت تا دو شبانه روز با الیاهو هناوی به گشت و گذار در گیتی بپردازد. آنان به در خانهٔ پیرمرد و پیرزنی تهیدست که یکدیگر را خیلی دوست داشتند رفتند و آب و غذا خواستند. زوج پیر با سخاوت و بزرگواری شام خود را جلو آنان گذاشتند و رختخواب خود را به آنان سپردند و خود گرسنه و روی زمین به خواب رفتند. صبح الیاهوهناوی و ربی برخاستند و پیرمرد و پیرزن راگریان دیدند. تنها گاو آنان و تنها منبع تهیهٔ غذایشان نیمه‌شب مرده بود. ربی سخت در اندیشه فرو رفت. الیاهو از او پرسید: ای ربی آیا در عدالت خدا شک می‌کنی؟ ربی گفت راستش بله. آنان دو تن از مهربان‌ترین انسان‌ها هستند. ولی این چه پاداشی بود که خدا به آنان داد؟

الیاهو گفت: ای ربی رحم خدا بسی بیشتر از ماست. شبانه برای خدا از خوبی این دو انسان گفتم، خداگفت هم اینک فرشتهٔ مرگ به زمین آمده و در دفترش نام آن پیرزن ثبت است. من به درگاه خدا التماس کردم. از آنجا که فرشتهٔ مرگ هرگز نمی‌تواند دست خالی بازگردد، خدا او را به سراغ گاو فرستاد و از این پس مشیت خدا بر آن است که هر گاه پیرزن مرد، همان روز عصر پیرمرد نیز بمیرد و اینک آنان زنده‌اند با آن که گاوشان را از دست داده‌اند.

ربی از داوری زودهنگام خود پشیمان شد، از آن خانه رخت بربستند و شبانه به خانهٔ مردی

---

* ربی، دانشمند علوم دینی یهود است.

ثروتمند رسیدند. آن مرد با آنان چون گدایان پرخاش کرد و سرانجام گوشهٔ آغلی را برای خواب به آنان داد. ربی از سرما و رطوبت خوابش نبرد و سحرگاه الیاهو را دید که به آرامی از آغل بیرون شد. به دنبال او تا دهکده رفت و دید که او بنّایی اجیر کرد و به آغل خانهٔ مرد ثروتمند آورد تا دیوار خرابهٔ آن را بازسازی کند.

ربی در سکوتی ناخشنودانه فرو رفت و الیاهو باز از او پرسید که آیا در عدالت خدا شک می‌کنی؟ ربی صادقانه پاسخ مثبتْ داد. الیاهو گفت دیشب با خدا از این مرد سنگدل گفتم. صندوقچه‌ای پر از جواهر زیر این دیوار نیمه‌ویران پنهان کرده بود. چیزی نمانده بود که دیوار خراب شود و صندوق بیرون افتد و سپس خدا به من گفت که بروم و بنّایی بیاورم تا دیوار را بازسازد و آن مرد به گنجینه دست نیابد. در این هنگام دیگر مجالی که چونان پاداش به ربی داده شده بود پایان یافت. الیاهو باید می‌رفت و چون ربی از این سفر مکاشفه‌وار چشم گشود، خود را در کنج کنیسه‌اش یافت.

از الیاهو به بعد ناوی‌ها بیشتر رنگ و بوی تاریخ را به خود می‌گیرند. **عاموس نبی** (۷۶۰ ق.م) در زمان پادشاه دیگر سامره، یروبوم به‌پاخاست. او می‌گوید که پیامبر نیست و از جملهٔ آنان به شمار نمی‌رود بلکه تنها شبانی است که انجیر بیابانی گرد می‌آورد ولی خداوند او را برانگیخته تا مردم را به راه راست هدایت کند.(۷)

عاموس نیز مانند دیگر انبیا اقتداری طلب نمی‌کند، در پی کسب شهرت نیست و تنها با زبان آتشین از طبقات فرودست پشتیبانی می‌کند. زیرا جنگ‌های پادشاهی سامره با سوریه مردم را دچار فقر شدیدی کرده بود.

ناوی سوم **یوشع نبی** (Hosea) بود. در زمان او دولت آشور اقتدار یروبوم را مورد تهدید قرار داد. سه پادشاه آشور به مدت ده سال بارها حمله کردند تا آن که **سارگون دوم** در ۷۲۲ ق.م پایتخت سامره را تسخیر کرد.

آشوریان جمعیت بسیاری از سامره را به اسارت بردند.این همان ده قبیله گشده یا اسباط گمشده است.

برخی از تاریخ‌نگاران برآنند که اشراف قبیله‌های ***افراییم***، ***مَنَشه*** **و** ***گاد*** به اسارت رفتند و اشراف ***آشر*** و ***نفتالی*** در جلیله توانستند به شهرهای فنیقیه پناهنده شوند. قبایلی از آنان نیز که نزدیک ۶۰ هزار نفر بودند به دست ***تغلت فلاسر*** آشوری به ***جلعاد*** یا ***گلیارد*** دماوند کوچانده شدند.(۸) ***ناتان بن داوید*** در ***تاریخ یهودیان ایران*** علت کوچاندن سامریان به دماوند و مازندران را سرکشی و ماجراجویی آنان می‌داند. به گفتهٔ این نویسنده، یهودیان مازندرانی‌تبار خود را از قبیله‌های روبن، گاد و منشه می‌دانند. و گیلیارد نام ***گیلعاد*** از شهرهای خاوری رود اردن را به یاد می‌آورد. نیز گروهی از این اسرا به خوارزم، افغانستان، هندوستان و حتی چین برده شدند.(۹)

در سنگ نبشته‌ای که امروز از سنا خریب دربارهٔ این رویداد باقی است می‌خوانیم:

ولی در بارهٔ حزقیا یهودیه که نخواسته بود فرمان مرا بپذیرد، من ۴۶ شهر از شهرهای استوار و دژها و شهرهای کوچک‌تر را محاصره کردم و با ابزارهای ویژه‌ای آن ها را گرفتم. من ۲۰۰۱۵۰ نفر جوان، پیرمرد و زن اسب قاطر، الاغ، شتر، گاو و گوسفند بی شمار به یغما بردم. اما خود او را مانند پرنده در قفس، در شهر سلطنتی خود را در اورشلیم زندانی ساختم. دور او را برج و بارو کشیدم.(۱۰)

پس از فروکش‌کردن موج کشتار، غارت و برده‌گیری، شمار اندکی از ساکنان پایتخت باقی ماندند. آنان بیشتر از تهیدستان شهر و روستائیان اطراف بودند و آنان با انبیاء همداستانی داشتند که همهٔ این بلاها سزای گمراهی‌ها بوده است.

پی‌نوشت

1- Harold Koshner. To Life. Little Brown. 1993. P45.

هارولد کوشنر این جمله را از قول استاد الهیات خود ابراهام هشل بازگو کرده است.

۲- رابرت ا. هیوم. ادیان زندهٔ جهان. ترجمهٔ دکتر عبدالرحیم گواهی. دفتر نشر فرهنگ اسلامی چاپ چهارم ۱۳۷۴

۳- همان جا

See : Howard Fast. The Jews. Laurel. 1988. Part 3.

۴- نامی که در کتاب اول پادشاهان ۱: ۷ آمده است.

۵- کتاب اول پادشاهان ۲۴: ۱۸

۶- همان جا ۴۰ تا ۳۸: ۱۹

۷- نگاه کنید به عاموس نبی.

۸- نگاه کنید به: محمد قائمی. هخامنشیان در تورات. چاپ اول. ۱۳۴۹. انتشارات تأیید اصفهان.

۹- ناتان بن داوید. تاریخ یهودیان ایران از ۲۵ قرن پیش تا امروز. انتشارات امین. ۱۹۸۹.

۱۰- محمد قائمی. هخامنشیان در تورات. چاپ اول. ۱۳۴۹. انتشارات تأیید اصفهان. ص ۴۶.

خدای بی نماد

«پس خدا را به که مانند می‌کنید و کدام شبیه را با او برابر می‌توانید کرد.»

یشعیای نبی

یکی از ویژگی‌های برداشت ابتدایی از مفهوم خدا قائل شدن نمادی برای اوست. در دنیای باستان خدایان نماد داشتند، شیر، گاو، مار و ... با رسیدن ذهن بشر به مرحلهٔ یکتاپرستی، این نمادهای سمج به درون آیین‌های مذهبی رخنه کردند.

در تلمود آمده است که سر در هیکل سلیمان به شکل شیری در حال غرش ساخته شده بود و می‌دانیم که شیر نماد خدای قبیله‌ای یهودا بوده است. در معبد سلیمان شیرمادرها یا فینیکس‌ها و مارنهوشتان نیز نقش شده بود. حتی خداگاوهای فلسطینی در آن یافت می‌شدند. هر چند که قبایل جنوب به کیش یهوه وفادار بودند اما پس از فروپاشی امپراتوری و آرایش جدید طبقاتی، پرستش انواع خدایان محلی رواج یافت. درون معبد، نیایش به مراسم قربانی دادن محدود بود و روز به روز بیشتر رنگ بت‌پرستی به خود می‌گرفت.

یشعیای نبی (اشعیاء بن آموس) نخستین ناوی سرزمین جنوب، از خانواده‌های شهرنشین و اشرافی برخاست؛ مردی فرهیخته که تفکرش چند سر و گردن از زمانه‌اش بالاتر بود. او به نقد بت وارگی مراسم قربانی در معبد پرداخت و وجود نابرابری اجتماعی را نفی آیین نیایش معبد دانست و تنها نیایش واقعی را دادرسی یتیمان و بیوه زنان. می‌توان گفت که مفهوم پیشرفته‌تری از نیایش در آموزه‌های او شکل گرفتند.

و خداوند می‌گوید از کثرت قربانی‌های شما مرا چه فایده است؟ از قربانی‌های سوختنی، قوچ‌ها و پیه‌پرواری‌ها سیر شده‌ام و به خون گاوان و بره‌ها و بزها رغبت ندارم.(۱)

بخور نزد من مکروه است و عزّه ماه و سبت و دعوت جماعت نیز. گناه را با محفل مقدس نمی‌توانم تحمل نمایم.(۲)

او خطاب به پیشوایان مذهبی و فرمانروایان می‌گوید:

نیکوکاری را بیاموزید و انصاف را بطلبید و مظلومان را رهایی دهید. یتیمان را دادرسی کنید و بیوه زنان را حمایت نمایید.(۳)

یشعیای نبی تنها به موعظه بسنده نکرد بلکه به پشتیبانی حزقیای پادشاه همراه پیروانش به درون معبد سلیمان رفت و همهٔ تصاویر و نقش‌ها را بیرون ریخت. نهوشتان را جلوی چشم مردم ذوب کرد و تصاویر را سوزاند و هیچ نقش حجاری شده در معبد به جانگذاشت. مفهوم خدای بی‌نماد در آموزه‌های او شکل گرفت. خدا نه از آن یک قوم یا ملت بلکه خدای سراسر جهان و ملت‌ها است. خدای آشور، خدای بابل، خدای فلسطین، خدای یهود؛ هم خدای تنبیه امت‌ها و هم خدای صلح.

و او امت‌ها را داوری خواهد نمود و قوم‌های بسیاری را تنبیه خواهد کرد و ایشان شمشیرهای خود را برای گاو آهن و نیزه‌های خویش را برای اره‌ها خواهند شکست و امّتی بر امّتی شمشیر نخواهد کشید و بار دیگر جنگ را نخواهد آموخت.(۴)

قرن‌هاست که بشر رؤیای خود برای صلح را با این جمله‌های شاعرانهٔ یشعیا در مورد ظهور ناجی آخر زمان پیوند داده است.

و گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید و گوساله و شیر و پرواری با هم و طفل کوچک آن ها را خواهد راند و گاو با خرس خواهد چرید و بچه‌های آن ها با هم خواهند خوابید و شیر مثل گاو کاه خواهد خورد و طفل شیرخواره به سوراخ ماربازی خواهد کرد و طفل از شیر باز داشته شده دست خود را بر خانهٔ افعی خواهد داشت.(۵)

اندیشهٔ یشعیای نبی تنها الهام بخش شاعران و ادیبان قرن‌های آینده نبود، بلکه زمینه‌ای برای تکامل فلسفه و الهیات پدید آورد. او قاطعانه تجسد در مورد خدا را نفی کرد. خدا هیچ قالب مادی نمی‌تواند داشته باشد. اندیشه‌های او بعدها از سوی ابن میمون دنبال شد و در فلسفهٔ روشنگری از سوی باروخ اسپینوزا بسط یافت. اسپینوزا از جمله اصول موضوعی خود در مورد خدا، می‌آورد که خدا یگانه، تجزیه‌ناپذیر، تعیّن‌ناپذیر و غیرقابل تصور است.(۶) قائل‌شدن هر

گونه تصویر برای خدا پنداری بیش نیست و دست درازی به حقیقت مفهوم خدا است. زیرا یک واقعیت محدود را جایگزین جوهری نامتناهی می‌کند و نماد در مورد خدا یعنی نهادن چیزی به جای خدا. اسپینوزا حتی با مسیحیان نیز سر آشتی نداشت زیر آنان می‌گفتند که خدا به شکل انسانی به نام عیسی درآمد. برای او ادعای کلیسا در این که خدا صورت آدم گرفته و به جهان پاگذاشته همان‌قدر بی‌معنا بود که کسی بگوید دایره طبیعت مربع را به خود گرفته است.

اسپینوزا این گونه افکار را از نقص ذهن آدمیان بدوی می‌داند. کارل یاسپرس در تفسیر آراء اسپینوزا می‌گوید که او عبارت مشهور **کسنوفانس** را تغییر داد. فیلسوف یونانی قرن ششم پیش از میلاد می‌گفت اگر گاوها، اسب‌ها و شیرها دست داشتند و قادر به نقاشی بودند، آنگاه اسب‌ها خدایان خود را به شکل اسب، گاوها به شکل گاو و شیرها به شکل شیر نقاشی می‌کردند.

اسپینوزا می‌گوید: «اگر مثلث‌ها و دایره‌ها دارای آگاهی بودند، خدا را به صورت مثلث یا دایره تصور می‌کردند.» اسپینوزا علت بیشتر بدفهمی‌ها را در آن می‌داند که بشر مـی‌پندارد مـی‌توان تصوری از خدا داشت.

> به پرسش شما که آیا من در بارهٔ خدا همان گونه اندیشهٔ روشنی دارم که در بارهٔ مثلث پاسخ می‌دهم آری. ولی اگر بپرسید آیا از خدا همان گونه تصور روشنی دارم که از مثلث پاسخ خواهم داد نه زیرا ما نمی‌توانیم خدا را تـصور کـنیم بـلکه تـنها مـی‌توانـیم او را بیندیشیم.(۷)

به تفسیر یاسپرس از دید اسپینوزا خدا را در دیالک‌تیکی میان دوری و نزدیکی می‌توان درک کرد. هم به جهان نزدیک چون علت همه چیز است و هم دور چون، نمی‌توانیم به شناخت او برسیم و این ما را به یادگفتاری از نبی همعصر یشعیا یعنی یرمیای نبی می‌اندازد:

> یهوه می‌گوید آیا من خدای نزدیک هستم و خدای دور نی؟ (۲۳:۲۴)

یشعیای نبی را در کنار قوام‌یافتن مفهوم خدای نادیدنی و پاک‌کردن نمادها از معبد اول از سررشته‌داران جریان شهود آپوکالیپتیک* نیز می‌دانـند. او در بـاب یـازدهم پیشگویی/ ظـهور کوروش و در باب سیزدهم درباره بابل و شکست آن در آینده را می‌کند. پیشگویی او در بر دارنده مناطق و شهرهای گوناگون است. در مواردی چون باب بیست و چهارم تصوری یکسره هولناک از شکست، ویرانی، مرگ تلخ و تاریک شدن هر گونه شادمانی در زندگی مردمان یهودی نشان می‌دهد.

* Apocalyptic

در سال چهاردهم پادشاهی حزقیا، **سنخاریب**، پادشاه آشور به شهرهای یهودا حمله کرد. پادشاه و کاهنان پلاس پوشیدند و ***الیاقیم*** را نزد یشعیای نبی فرستادند تا به درگاه خدا التماس کند تا محاصرهٔ سپاه آشور را در هم بشکنند. نیایش یشعیا یکی از قطعه‌های زیبای ادبیات باستان است. سرانجام یشعیا به آنان اطمینان داد که آشور به شهر داخل نخواهد شد و جنگ نخواهد کرد. اطمینانی شگفت‌انگیز بود زیرا با اوج‌گیری قدرت آشور بیشتر شهرهای مهم منطقه مورد تاخت و تاز آنان قرار گرفته بودند چه رسد به اورشلیم که اینک در محاصره بود.

فردای آن روز سپاه آشور بر دروازه، تلی از جسدهای مرده و نیمه‌جان به دنبال واگیری بیماری وبا بود. سنخاریب به ***نینوا*** بازگشت و مردم به نبوت یشعیای نبی ایمان آوردند.

باب سی و نهم یشعیای نبی چرخشگاهی تاریخی است. بر اساس آن مردوک پادشاه بابل فرستادگانی به دربار حزقیا می‌فرستند تا با او باب دوستی بگشایند. حزقیا آنان را به تماشای گنجینه‌ها، ثروت‌ها و اسلحه‌خانه‌ها می‌برد. یشعیای نبی با شنیدن این خبر پیشگویی روزی را می‌کند که بابل یروشالاییم را غارت و ویران کند.

میان باب سی و نهم و باب چهل یشعیای نبی از نظر زمانی نزدیک صد سال فاصله است. در این تردیدی نیست که ***بخت‌النصر دوم (نبوکدنصر)*** معبد اول را ویران کرد و یهودیان را به اسارت بابل برد.

باب سی‌ونهم با پیشگویی اسارت بابل آغاز می‌شود و آن گاه در باب چهلم، ندا می‌آید که گناهان آمرزیده و راه بازگشت به دیار باز شده است. باب چهل و پنجم سخن از نجات‌دهنده‌ای به نام کوروش به میان می‌آید. تاریخ‌نگاران شکی ندارند که از اسارت رفتن یهودیان به بابل تا فرمان منشور آزادی کوروش ۷۰ سال فاصله است. از آنجا که این فاصله‌های زمانی با عمرهای بشری تناسب ندارد و بعدها می‌بینیم که از آیهٔ ۵۰ تا ۶۶ نیز محدودهٔ تاریخی به دوران فرمانروایی ایران به یهودا و پادشاهی داریوش سوم منتقل می‌شود، پس اغلب تاریخ نگاران و متخصصان کتاب مقدس به این نتیجه رسیده‌اند که یشعیای نبی سه نفر است: یشعیای اول در دورهٔ جانشیان سلیمان از آیهٔ ۱ تا ۴۰. یشعیای دوم در اسارت بابل از آیهٔ ۴۰ تا ۵۰. یشعیای سوم در دورانی که یهودا تحت‌الحمایه‌ی هخامنشیان است و پادشاهی داریوش سوم از آیهٔ ۵۰ تا ۶۶.(۸)

برخی از یهودیان اورتودکس حاضر به پذیرش سه گانگی متن کتاب یشعیای بنی نیستند و آن را نوشتهٔ یک یا دو نفر در دوره‌های مختلف عمر می‌دانند حتی اگر لازم باشد عمری غیربشری برای او در نظر بگیرند.

در فلسفهٔ یهود این تقسیم‌بندی تاریخی جدی انگاشته می‌شود زیرا از آیهٔ ۵۰ تا ۴۰ مفهوم خدا به مرحلهٔ تکاملی بالاتر گام می‌نهند. یکی از برهان‌های یشعیای دوم این است که انسان بت را می‌سازد ولی یهوه انسان را می‌سازد. در آیه‌های ۴۰ و ۴۵ با استدلال تازه نفس به نفی

بت‌پرستی می‌رود. «من یهوه هستم و دیگری نیست و غیر از من خدایی»(۹) و «من اول هستم و آخر هستم»(۱۰) و نیز «پس خدا را به که تشبیه می‌کنید و کدام شبیه را با او برابر می‌توانید کرد»(۱۱) و «آیا ندانسته و نشنیده‌ای که خدای سرمدی یهوه آفرینندهٔ اقصای زمین درمانده و خسته نمی‌شود و فهم او را تفحص نمی‌توان کرد.»(۱۲)

در این دوره مفهوم خدا به دلیل خراب شدن معبد سلیمان از خانه‌ی خدا جدا شده است. همان‌گونه که یشعیای اول آن را از معبد و کوه جدا و جهانی کرد. ویژگی تاریخی یشعیای دوم وجود روحیهٔ امیدواری در آن است. همان گونه که اولین واژه‌های آن چنین است: «تسلی دهید قوم مرا تسلی دهید.»(۱۳)

در باب چهل و پنجم خدا به ناجی خویش یعنی کوروش می‌گوید که دست راست او را می‌گیرد و کمرهای پادشاهان خویش را پیش روی او می‌گشاید. همهٔ دروازه‌ها به رویش باز و درهای برنجین شکسته خواهد شد. و به او می‌گوید: «من یهوه هستم و دیگری نی. پدیدآورندهٔ نور و آفرینندهٔ ظلمت. صانع سلامتی و آفرینندهٔ بدی» و این آغازگاه یگانگی سرچشمهٔ خیر و شر، نور و تاریکی در فلسفهٔ یهود است. اما نگاه از دریچه‌ای دیگر به این آیه، مفهوم خدای جهانی را به ذهن می‌آورد؛ خدایی که خدای کوروش ایرانی نیز هست.

دیگر معبد نیست و خانهٔ خدا ویران شده، اما نیایشگاهی بر پا شده است به گستردگی جهان.

پی‌نوشت

۱- یشعیای نبی ۱۱: ۱

۲- همان جا ۱۳: ۱

۳- همان جا ۱۷: ۱

۴- همان جا ۶ تا ۴: ۲

۵- همان جا

۶- نگاه کنید: به ویل دورانت. تاریخ فلسفه. ترجمهٔ دکتر عباس زریاب خویی. کتاب‌های جیبی. چاپ ششم. ۱۳۵۱.

ن ک: برتراند راسل. تاریخ فلسفهٔ غرب. ترجمهٔ نجف دریابندری، کتاب‌های جیبی. ۱۳۵۳.

۷- ن ک به کارل یاسپرس. اسپینوزا. ترجمهٔ محمد حسن لطفی. طرح نو. چاپ اول. ۱۳۷۵.

۸- در مورد نظریهٔ وجود سه یشعیا به کتاب‌های زیر نگاه کنید:

* Jon Berquist. Judaism in Persia's Shadow. Fortress Press, 1995 P29.

* Howard Fast. The Jews. Laural Book. 1988. P65-67.

* Max. I. Dimont. Jews. God and History. New York. Simon and Schuster. 1962.

* رابرت ا. هیوم. ادیان زندهٔ جهان. ترجمهٔ دکتر عبدالرحیم گواهی. دفتر نشر فرهنگ اسلامی. چاپ چهارم. ۱۳۷۲.

۹- یشعیای نبی باب چهل و پنجم.

۱۰- همان جا باب چهل و هشتم.

۱۱- همان جا باب چهلم.

۱۲- همان جا ۲۸: ۴۱

۱۳- همان جا ۱: ۴۰

اسارت معبد ...

«وای برکسی که شهری به خون بنا می‌کند و
قریه‌ای به بی‌انصافی استوار می‌نماید.»
حبقوق نبی

پیش از خرابی معبد اول، در سال هجدهم پادشاهی **یوشیّا** (از جانشینان سلیمان) رویدادی رخ داد که امروز هم متألهه و هم تاریخ‌نگاران یهود، هریک از دیدگاهی آن را آغاز فصل جدیدی می‌دانند.

یوشیّا دستور تعمیر خانهٔ خدا را به صنعتگران داد. نسخه‌ای از توراه در گنجینه‌های پنهان یافت شد. حلقیّای کاهن نسخه را نزد شاه برد و برای او خواند. شاه چنان دگرگون شد که جامه درید و بزرگان یهودا و ساکنان اورشلیم را به خانهٔ خدا فرا خواند و تمامی کتاب برای آنان خوانده شد. بار دیگر خانهٔ خدا را از ظروف بعل و اشیره پاک کردند و کاهنان بت‌ها را که پادشاهان قبلی یهود را پیش از او در بلندی‌ها گماشته بودند تا بخور بسوزانند و برای بعل و آفتاب و ماه و صور فلکی مراسم به جا بیاورند، معزول کردند. این روایتی است که در کتاب دوم پادشاهان آمده است. در این روایت آمده است که اشیره را از خانهٔ خدا بیرون بردند، خانه‌های لوّاط را که نزد خانهٔ خدا بود ویران کردند. با از آتش‌گذراندن پسران و دختران خردسال که باز رسم شده بود، قاطعانه مبارزه و قربانگاه‌های بلندی‌ها را که سلیمان ساخته بود، ویران کردند. مذبح بیت‌ئیل نیز که به مکان اجرای آئین‌های خدایان اختصاص یافته بود، ویران کردند. یوشّیا اصحاب اجنّه و جادوگران را نابود کرد.(۱)

بااین همه در توراه آمده است که دیگر دیر شده بود.

خدا به دلیل ایمان یوشیّا به او گفت که ویرانی شهر و فلاکت مردمان را به چشم نخواهی دید ولی رخ خواهد داد و خدا خانه‌ای را که اسمش در آنجا بود، ترک خواهد کرد.(۲) فرعون **نکوه** پادشاه مصر یوشیّا را در جنگ کشت و پسرش ***الیاقیم*** را به جای او پادشاه کرد. نام **الیاقیم** به ***یهویاقیم*** تبدیل شد. او کارهای ناپسند بسیار کرد. یهویاقیم، همان پادشاهی بود که در زمانش

بخت‌النصر(۳) دوم به یهودا حمله کرد.

در باب بیست‌وچهارم کتاب دوم پادشاهان می‌خوانیم:

و در ایام او نبوکد نصر پادشاه بابل آمد و یهویاقیم سه سال بندهٔ او بود پس برگشته از او عاصی شد و خداوند فوج‌های کلدانیان و فوج‌های آرامیان و فوج‌های موآبیان و فوج‌های بنی‌عمون را بر او فرستاد و ایشان را بر یهودا فرستاد تا آن را هلاک سازد. به موجب کلام خداوند که به واسطهٔ بندگان خود انبیا گفته بود. به تحقیق این از فرمان خداوند بر یهودا واقع شد تا ایشان را به سبب گناهان مَنَسی و هر چه او کرد، از نظر خود دور اندازد و نیز به سبب خون بیگناهانی که او ریخته بود. زیرا که اورشلیم از خون بیگناهان پر کرده بود و خداوند نخواست که او را عفو نماید و بقیهٔ وقایع یهویاقیم. هر چه کرد آیا در کتاب تواریخ ایام پادشاهان یهودا مکتوب نیست. پس یهویاقیم با پدران خود خوابید و پسرش یهویاکین به جایش پادشاه شد. (۷ تا ۱ :۲۴)

به نظر تاریخ‌نگارانی چون ماکس دایمونت، نسخه‌ای که در معبد سلیمان پیدا شد، دربردارندهٔ همان سفر تثنیه* بود.(۴)

یهودیان آراء گوناگونی در مورد کتاب مقدس دارند. گرایش تاریخی، کتاب مقدس را مجموعه‌ای می‌داند از کتاب‌هایی که در دوره‌ای هزار ساله نوشته شده‌اند. در این مورد دلایل و اسنادی نیز ارائه می‌شود. برای نمونه اگر مزامیر داوود توسط داوود نوشته شده باشد، با اشاره‌هایی به اسارت بابل که خیلی پس از درگذشت داوود رخ داده، جور در نمی‌آید.

همچنین در مورد کتاب یشعیای نبی که با نبوت یک نفر در سه دوره تاریخی ۱۵۰ساله تناسب ندارد. ***هاینریش گُریتز*** لهستانی (۱۸۹۱-۱۸۱۷) نویسندهٔ کتاب دوازده جلدی ***تاریخ یهودیان*** با دید تاریخی به کتاب‌های انبیاء نگاه می‌کند و دیدگاه سنتی را رها می‌کند. باید افزود که گریتز دکترای الهیات و فلسفه داشت و رئیس مدرسه مذهبی ***برسلو*** بود. اما حتی مقام مذهبی او مانع از بررسی‌های غیرسنتی او نشد.**

برخی از یهودیان دیدگاهی تلفیقی دارند. هم به سندیت تاریخی کتاب مقدس ایمان دارند و هم به دلالت نمادین و عرفانی آن. نمونهٔ این دیدگاه ***ربای هارولد کوشنر*** است. او در کتاب ***به سلامتی زندگی****** برخی بخش‌های کتاب مقدس مانند تاریخ ساخته‌شدن معبد سلیمان و خراب‌شدن آن در حملهٔ بابل را واقعیت‌های بی‌چون و چرای تاریخی می‌داند، اما در نمادین و

---

* Deuteronomy

** در مورد هاینریش گریتز در فصل‌های بعد خواهیم خواند.

*** To Life

افسانه‌بودن روایتی چون کوزهٔ روغن سحرآمیزی که الیاهو هناوی به پیرزن گرسنه می‌دهد، شکی ندارد. کوشنر تعبیر لفظ به لفظ از کتاب مقدس را معتبر نمی‌داند و می‌گوید که برخی یهودیان ارتودوکس برآنند که خدا به راستی و به‌معنای دقیق کلمه جهان را در صدوچهل‌وچهار ساعت آفرید. برخی از یهودیان توراه یعنی پنج کتاب اول کتاب مقدس را تندنویسی سخنان خدا به موسی در کوه سینا می‌دانند. به گفته کوشنر برخی دیگر، توراه را محصول تلاش انسان‌هایی وحی‌گرفته برای ریختن طبیعت و درونمایهٔ وحی دریافتی خود به درون واژه‌ها می‌دانند که در این رهگذرِ ریخته‌شدن وحی در قالب واژگان، همه‌چیز بی‌کم و کاست انتقال نیافته است.

کوشنر در جمعبندی خود می‌گوید که یهودیان کتاب مقدس را حقیقت می‌دانند. زیرا به شیوه‌های گوناگون می‌توان حقیقت را گفت.(۵)

اینک که آراء گوناگون دربارهٔ توراه را بررسی می‌کنیم باید چکیده‌ای نیز از دیدگاه قبالا بگوییم. قبالا توراه را نام عرفانی خدا می‌داند؛ نامی عظیم و پیشینهٔ این دیدگاه به کتابی به‌نام **شیموشِیْ توراه** نوشتهٔ دوران گائون‌ها بازمی‌گردد. بر این اساس توراه مجموعه‌ای از نام‌های مقدس خداوند است که در نهایت نام بزرگ خدا را تشکیل می‌دهند. نیروی الهی در حروف توراه خود را بیان کرده است و این حروف نام خدا را می‌سازند. دیدگاه قبالا آفرینش توراه را پیش از خلقت جهان می‌داند. آفرینش توراه تکرار سیر صدور آفرینش یعنی صدور سفیراها از عین‌سوف* است. توراه در دوران موجودیت پنهان خود **تورای قدیم** نام دارد که همان سفیرای **حُخما** (خرد) در سلسله‌مراتب صدور آفرینش است. درواقع به دلیل خاستگاه‌های نوافلاتونی دیدگاه‌های قبالایی، تورای قدیم را در اصل می‌توان تورای مُثُلی به تعبیری افلاتونی دانست که پیش از آفرینش جهان در افلاک شکل گرفته است. از آنجا که پیروان قبالا به تورای شفاهی نیز اهمیت می‌دادند، آن را نیز در این سلسله‌مراتب گنجانده و به سفیراهای تیفرت (افتخار) و ملخوت (ملکوت) وابسته دانسته‌اند. بنابراین پیروان قبالا سراسر توراه را شرحی بر نام خدا می‌دانند که ساختار آن بر روی نام ناگفتنی خدا یا نام چهارحرفی (ی ه و ه) استوار است. این دیدگاه در کتاب عرفانی زهر بیان شده است.

به این ترتیب توراه که نام بیان‌ناشدنی خدا قادر بود آن را تشکیل می‌دهد، چونان ارگانیسمی زنده تلقی می‌شود. همان‌گونه که انسان اندام‌های گوناگون با کارکردهای متفاوت دارد، توراه نیز چنین است و همهٔ اندام‌ها براساس انگارهٔ واحدی عمل می‌کنند و هر واژهٔ آن در هماهنگی با کلیّت آن است.

یکی از مفاهیم کلیدی قبالا **درخت زندگی** است که نمایه‌ای است از مراحل صدور آفرینش

---

* در فصل نیایش خلقت (قبالا) در همین کتاب این مفاهیم شرح داده شده‌اند. سفیرا: فرستاده، صادرشده. عین‌سوف: نامتناهی. واژه‌ای که در آیین قبالا برای ذات خداوند استفاده می‌شود.

که به شکل درخت و نیز بدن انسان است و انواع تأویل‌های نمادین به کمک آن شکل گرفته‌اند. توراه نیز به این درخت ـ این اسطورهٔ انسانی ـ تشبیه شده است. بخش‌هایی از توراه روایتی هستند، بخش‌هایی قانون و دستور، شعر و آمار. اما پس همهٔ این شیوه‌های گوناگون بیانی، وحدت عرفانی نام عظیم خدا نهفته است. از پس پوسته‌ها باید به جوهرهٔ درونی توراه رسید. پیامد این دیدگاه آن است که توراه در هر جهانی که آفریده شده است، جلوه‌ای خاص داشته است. هر فاز آفرینش یک تأویل از توراه را به همراه دارد.(۶)

در زوهر تمثیل‌هایی پیرامون تأویل‌پذیری و معناهای گوناگون کتاب مقدس آمده است. ازجمله قصری که در آن محبوبی پنهان است. عاشقی که همان مشتاق معنای توراه است، به قصد یافتن محبوب به قصر می‌رود. اما هر بار محبوب سر از روزن و پنجره‌ای برمی‌آورد، رویی نشان می‌دهد و پنهان می‌شود تا از روزنه‌ای دیگر چهره بنماید.

زوهر توراه را دارای معانی پنهانی می‌داند. در زوهر آمده است که ربی‌شیمعون بر یوحای می‌گفت:

> اگر کسی به توراه چونان متنی روایتی از امور روزمره نگاه کند، باید بر او افسوس خورد...!

زوهر استدلال می‌کند که توراه نیز مانند فرشتگان که برای آمدن به زمین نیاز به پوششی خاص دارند، هنگام نزول دارای پوششی شد تا دنیای زمینی بتواند آن را تاب بیاورد. به این صورت افسانه‌هایی که در توراه آمده است، پوششی بیرونی هستند و وای بر کسی که این پوشش را خود توراه بیانگارد. چنین انسانی از سهم جهان آینده محروم خواهد بود.(۷)

گفتار خدا معنای پایان‌ناپذیر دارد. و هر سطح معنایی برای ظرفیت درک گروهی از مخاطبان قابل دسترس است ولی همچنان ژرفای آن دست‌نیافتنی و پایان‌ناپذیر است. توراه که در کوه سینا از سوی خداوند به حضرت موسی داده شد، دو جنبهٔ اصلی دارد: جنبهٔ لفظی که الفاظ آن به زبان عبری بیان شده‌اند و جنبهٔ عرفانی که همان نام‌های خدا چونان تار و پود بافت آن است.

این دو جنبهٔ اصلی تنها آغاز برداشت هرمنوتیک قبالا از توراه است. پیروان قبالا هفتاد سطح برای توراه قائل هستند. بنیاد این تئوری بر دیدگاه ربی عقیوا استوار است که چهارگونه خوانده توراه را مطرح کرد (در قرن دوم میلادی). تأویل لفظی، تمثیلی، باطنی (هرمنوتیک) و عرفانی. این چهار شیوه تنها پایه و زمینهٔ خواندن فردی توراه هستند. پیروان قبالا در قرن شانزدهم این تئوری را مطرح کردند که به تعداد بنی‌ایسرائل در کوه سینا یعنی ششصدهزار نفر، نوع خواندن وجود دارد و هر یهودی توراه را با رهیافتی منحصربه‌فرد درک می‌کند. موشه دولئون، از تئوریسین‌های کابالا، نام نمادین ***باغ توراه*** را برای نظریه برگزیده است.

سطوح تأویل کلی از سطح به عمق گرایش دارند: تأویل لفظی محتوای تاریخی و قوانین توراه را در بر دارد. تأویل باطنی معانی اخلاقی و تأویل تمثیلی حقایق فلسفی توراه را آشکار می‌کند اما تأویل عرفانی همانا تفسیرهای قبالایی بر توراه است. که بر اساس آن واژه‌های توراه وابسته به رویدادهای دنیای سفیراها می‌دانند و تنها در این مرحله است که به رابطهٔ نهفته میان خدا و انسان در توراه می‌توان پی برد.

پیامد این روند نمادین در افکار پیروان قبالا پرسش دیگری است: این‌که توراه در جهان آینده چه جلوه‌ای خواهد داشت؟ پاسخ چنین است که در آن هنگام پوشش توراه کنار خواهد رفت و معانی جدید روحانی آن آشکار خواهد شد. در زمان ظهور ماشیح خداوند ترکیب‌های واژگانی جدید توراه را آشکار خواهد کرد که به محتوایی یکسره نوین نیز می‌انجامد.

یکی از جسورانه‌ترین و هیجان‌انگیزترین دیدگاه‌های پیروان قبالا این است که پیش از خلقت جهان، تمامی توراه با آتش سیاه بر روی آتش سفید نوشته شد. در حوالی قرن سیزدهم باور فوق که ریشه در متون تلمودی داشت، چنین تفسیر شد که ***آتش سفید*** متن حقیقی توراه است و متنی که با آتش سیاه نوشته شد، تورای شفاهی بود. متن حقیقی برای حواس بشر نادیدنی باقی ماند و هم‌اکنون در بخش‌های سفید سفر توراه‌ها پنهان است و حروف سیاه تنها تفسیری بر متن نهفته هستند. در زمان ماشیح حروف ***تورای سفید*** آشکار خواهد شد.

یکی از بخش‌های دیدگاه قبالا که بسیار مورد توجه فیلسوفان و زبان‌شناسان قرن بیستم قرار گرفته است، تئوری زبان‌شناسی قبالاست. بر این اساس توراه جنبش زبانی عین‌سوف درون خودش است. توراه از ذات الهی جداناشدنی است و چون پوششی برای آن است که از جنس و بافت آن است و ۲۳۱ راه ورودی دارد. این عدد انواع ترکیب‌های ممکن بیست‌ودو حرف زبان عبری است که بر این ساختار بنای اندیشهٔ الهی استوار می‌شود. نام‌های خدا دارای چهار معادل عددی ۴۵ و ۵۲ و ۷۲ و ۶۳ اساس بافت این پوشش خلقت قرار گرفته‌اند. بافت حاصل از این چهار نام و شمارهٔ رمزی که تورای قدیم یا مُثُلی را تشکیل می‌دهد، دربردارنده و قادر به آشکارسازی همهٔ آن چیزی است که توراه می‌تواند به جهان ارزانی دارد. این پوشش پس از بافته‌شدن، به دو لایه تبدیل شد. نیمی از آن عروج کرد و زیر نیم دیگر پنهان شد. نام‌های ۴۵ و ۵۲ زیر نام‌های ۷۲ و ۶۳ قرار گرفتند. و در نتیجه آخرین حرف **یود** نام ۶۳ در بافت پوشش تک افتاد. و از آنجا که هیچ چیزی که در ذات متناهی آفریده شود، از آن جدا نیست این حرف یود وظیفهٔ انتقال نور عین‌سوف را به‌عهده گرفت میان دو لایهٔ پنهان و آشکار توراه، جریان دیالکتیکی **زیمزوم*** (کنش و واکنش) وجود دارد و این حرف یود دائماً از یک لایه به لایهٔ

* زیمزوم یکی از مفاهیم مهم قبالا است و به معنی کنش و واکنش درون آفرینش است که شکل پیشرفته‌ای از برداشت دیالکتیکی از هستی است. و در فصل «نیایش خلقت» به آن خواهیم پرداخت.

دیگر عروج و نزول می‌کند. یود هر بار به درون ذات عین‌سوف عروج و سپس نزول می‌کند.

بنا به تلمود و تفسیرهای ابن‌میمون تنها دو فرمان الهی در کوه سینا با صدای مستقیم الهی شنیده شد. دو فرمان: «من هستم خدای خالق تو» و «نباید خدای دیگری را بپرستی»، ولی هیبت توانفرسای این تجربه برای مردم قابل تحمل نبود و نتوانستند صدای الهی را تاب بیاورند، پس به دامان حضرت موسی آویختند تا چونان واسطه‌ای فرمان‌های دیگر را دریافت کند. تنها او می‌توانست این صدا را تاب بیاورد و سپس با صدای انسانی خود تکرار کند.

گرشوم شولم در ***اقتدار مذهبی و عرفان*** دیدگاه یکی از نظریه‌پردازان و روحانیون قبالایی به‌نام ***ربی مندل توروم دوریمانوف*** (وفات در ۱۸۱۴) را شرح داده است. او بر آن بود که دو فرمان اول به تمامی وحی نشد. تمام آن‌چه وحی شد و بنی‌ایسرائل شنیدند چیزی نبود جز حرف ***آلف*** واژهٔ ***آنوخی*** (من) که فرمان نخست با آن آغاز می‌شود؛ «من هستم خدای خالق تو». این حرف از دیدگاه زبان‌شناسی قبالا حرف کلیدی است که هر صدای قابل بیانی از آن تولید می‌شود و ریشهٔ روحانی تمام حروف دیگر است. حروف دیگر در ذات ***آلف*** مستتر هستند و عناصر زبان بشر از آن ریشه می‌گیرند.

> شنیدن آلف دقیقاً به معنای نشنیدن هیچ و نمایندهٔ گذار به سوی هر زبان قابل فهمی است و بی‌شک نمی‌توان گفت که در یک معنای خاص با خصلتی کاملاً مشخص بیان می‌شود.(۸)

پیروان مکاتب گوناگون قبالا شرح‌هایی بر توراه نوشته‌اند. به‌طور عمده آنان کتاب مقدس را سه بخش پنج کتاب موسی، نویعیم (کتب ناوی‌ها) و کتوبیم (نوشته‌های مقدس) می‌دانند ولی بیشتر توجه آنان بر تفسیر پنج کتاب موسی است و آن را در مقام بالاتر از دو قسمت دیگر می‌دانند. این تفاسیر بیشتر در قرن سیزدهم شکل گرفتند و مکاتب بعدی قبالا از جمله مکتب اسحق لوریا در قرن‌های بعد، چیز زیادی به آن نیفزودند. کتاب زوهر به‌صورت تفسیری بر پنج کتاب موسی، کتاب روت و غزل غزل‌های سلیمان نوشته شد.

در مجموع تفسیرهای کامل کابالیستی از کتاب‌های انبیا، کتاب ایوب و دانیال وجود ندارد. تنها تفسیری که بر تمامی کتاب مقدس وجود دارد، متعلق به قرن شانزدهم، به نام **مینحَت یهودا***، نوشتهٔ **موروکو****. غزل غزل‌های سلیمان تفسیرهای کابالیستی بسیاری را به خود اختصاص داده است.

با پیداشدن سفر تثنیه در معبد سلیمان، موج ایمان مذهبی جدیدی به راه افتاد و توده‌های

---

* Minah Yehudah ** Moroco

مردم در برابر خدایان صف بستند. در این کتاب، مفهوم تحول یافته‌ای از حقوق مدنی را می‌بینیم که نشان از پایان دوران قبیله‌ای و استقرار مدنیت دارد. از جمله قوانین خونخواهی قبیله‌ای آن بود که پسران در ازای جرم پدران کشته شوند. سفر تثنیه قانون را برهم می‌زند. هرکس به میزان جرم خود، مجازات فردی می‌شود. مفهوم مسئولیت فردی در همین دوران درگفتارهای یرمیای نبی نیز بازتاب می‌یابد و دیگر به قول حزقیال نبی (۱۸:۲) اگر پدران انگور ترش بخورند، دندان پسران کُند نمی‌گردد و هرکس نه به گناه دیگری، بلکه با گناه خود خواهد مرد. به نظر پژوهشگران با افزوده‌شدن سفر تثنیه به مجموعهٔ کتاب مقدس قوانینی نیز مربوط به زندگی، اعیاد و قربانی دادن تثبیت شد.

ماکس دایمونت کار اصلی یوشیّا در این مقطع را ایجاد حکومت الهی یا تئوکراسی به معنای دقیق کلمه می‌داند. همان‌گونه که دیدیم نیروی فرّایزدی یا کاریزما در میان یهودیان مطرح نبود. از این زمان کاریزما در پیکرهٔ کتاب‌های پنج‌گانهٔ توراه برقرار شد و شاید بتوان این امر را یکی دیگر از پادزهرهایی دانست که در برابر رشد کیش شخصیت در فرهنگ یهود وجود دارد؛ نیز عاملی که به یهودیان این امکان را داد که فرسنگ‌ها دور از مصر، در اسارت یا پراکندگی دولت خود را با خود ببرند؛ دولتی که به قول ***ویل دورانت*** در ***تاریخ فلسفه*** چیزی نبود جز توراه.

دو نبی مهم این دوران (نزدیک ۶۰۰ ق.م) ***حبقوق نبی و یرمیای نبی*** هستند که هر دو در تحولی که گفته شد، شرکت داشتند.

حبقوق یک ناوی فیلسوف بود او به بابل و ایران سفرهای بسیار کرده و زیر تأثیر اندیشهٔ ایرانی قرار داشت. اخترگویی و ستاره‌شناسی را نزد بابلیان آموخته بود. او درمقام یک ناوی جهانگرد که محیط‌های بستهٔ روستاها و شهرهای کوچک یهودا را پشت‌سر گذاشته و برگسترهٔ فرهنگ‌های بزرگ زمانه به سیر و سفر پرداخته بود، بابلی‌ها را نیز بندگان خدا می‌دانست. خدا از دیدگاه او مهربان و عادل است. نبی جهانگرد چون فرسنگ‌ها از کوه و معبد دور شد، باز هم حضور خدا را در جهان پایدار دید؛ پس او را خدای تمامی نوع بشر یافت. او جنگ‌ها و رویدادهای تاریخی در میان ملل دیگر را سرچشمه گرفته از مشیّت الهی می‌داند. آن گونه که ***ایوب*** پیامبر توکل در برابر مشیت الهی در عرصهٔ زندگی فردی را پیش می‌کشد، حبقوق نبی این توکل را در زندگی اجتماعی و تاریخی مطرح می‌کند:

> اگرچه انجیر شکوفه نیاورد و میوه در موها یافت نشود و حاصل زیتون ضایع گردد و مزرعه‌ها آذوقه ندهد و گله‌ها از آغل منقطع شود و رمه‌ها در طویله‌ها نباشد، لیکن من در خداوند شادمان خواهم بود و در خدای نجات خویش وجود خواهم نمود.(۹)

هاوارد فاست حبقوق را یکی از کاهنانی می‌داند که در پاک ساختن خانه خدا به یشعیای اول

کمک کردند. آرامگاه حبقوق در ایران، شهر تویسرکان قرار دارد.

یرمیای نبی نیز یکی از لاویانی بود که همراه حبقوق وزیر تأثیر یشعیای اول با بت‌پرستی در معبد مبارزه کرد.

نزد یرمیا مفهوم عدالت اجتماعی و انصاف مقدم بر ملیّت و غیرت ملی است.

او سردمداران جامعه‌ای را که غرق در ستم باشد، سزاوار شکست در برابر دشمنان می‌داند. چنین برخوردی در عمل و در دنیای باستان تنها یک مفهوم داشت: خیانت. سپاه بابل بر دروازه است و یرمیای نبی می‌گوید که خداوند پادشاهی یهودا را چون کوزه‌ای خواهد شکست! کوهن گادول (کاهن بزرگ) معبد سلیمان، او را کتک می‌زند و در کنده و زنجیر بر دروازهٔ خانه خدا می‌گذارد تا مردم ناسزا و نفرینش گویند. اما همچنان چیزی جز سیل پیشگویی‌های شوم از زبان او بیرون نمی‌آید: صدقیا و خانواده‌اش به اسارت خواهند رفت، هرکه در شهر بماند از قحطی و وبا خواهد مرد و هرکه به اسارت برود زنده خواهد ماند. هفتادسال بندگی شاهان بابل در پیش روی است.(۱۰)

این پیشگویی‌ها می‌توانست به تعبیر امروزی جنجال‌های ستون پنجم باشد. اما یرمیای نبی در بند اتهام نیست. او به شیوه‌ای که یادآور رفتار سوسیال دمکرات‌های اروپا در جنگ جهانی اول است، از کشور خود حمایت نمی‌کند.

یرمیای نبی علت شکست آینده را بهره‌کشی، ستم بسیار و نیز پرستش خدایان می‌داند.

یرمیا شناخت خدا از سوی یک فرمانروا را عین دادرسی تهیدستان می‌داند و رو به یهویاقیم می‌گوید:

> فقیر و مسکین را دادرسی نمود. آنگاه سعادتمند می‌شد. مگر شناختن من این نیست؟

موردی که یرمیای نبی به روشنی با آن چالش می‌کند، بازگشت مناسبات برده‌داری در شکل رسمی خود است. یرمیا دستور خدا در مورد آزادکردن بنده و کنیز عبرانی را پایمال‌شده می‌بیند. قرار بر آن بوده که سر هفت سال برده‌ای که در اثر بدهی‌ها و غیره بنده شده بود آزاد شود، اما این قانون دیگر فراموش شده بود، پس به انتقام آزادی غصب شده بردگان خداوند آزادی را از سرزمین می‌گیرد.

> بنابراین خداوند چنین می‌گوید: چون که شما مرا اطاعت ننموده‌اید و هرکس برادر خود و هر کدام برای همسایه خویش به آزادی ندا نکردید، اینک خداوند می‌گوید من برای شما آزادی را به شمشیر و وبا و قحط ندا می‌کنم و شما را در میان تمامی ممالک جهان مشوش خواهم گرداند.(۱۱)

یرمیا را در سیاهچال می‌اندازند. او در سیاهچال است و مراثی مشهور خود را می‌سراید که شهر سقوط می‌کند؛ میهنی که یرمیای نبی دیگر از آن دل کنده بود.

سال ۵۸۶ ق.م بود که محاصره و قحطی، مردم شهر را از پا درآورد.

سپاهیان بابل پس از ورود به شهر صدقیا را به سلطنت گماشتند و اشراف، بزرگان، سیاستمداران، کاهنان معبد و خانواده‌های ثروتمند را به اسارت به بابل بردند. اما تهیدستان شهر و روستا را به حال خود باقی گذاشتند.(۱۲)

تصویری که *جان برایت** تاریخ‌نگار، از خرابی اورشلیم به دست ما می‌دهد چنین است:

> سرزمین به کلی خراب شده بود. شهرهایش ویران شده بودند. اقتصادش نابود و رهبران شهروندانش کشته تا تبعید شده بودند و جمعیتی که بیشتر از دهقانان فقیر بودند، دیگر به نظر نمی‌رسید که آشوبی برپا کنند.(۱۳)

جان برایت زندگی اجتماعی را در یهودا از هم پاشیده فرض می‌کند اما جان برکیست** پژوهشگر کتاب مقدس می‌گوید که شواهد کافی هست که در حوالی ۵۳۹ تا ۵۸۷ ق.م نوعی زندگی اجتماعی در اورشلیم و حومهٔ آن وجود داشته است. اما در یک چیز شک نیست. مراکز سیاسی و اقتصادی به کلی ویران شده بود و به دنبال آن معبد چونان بنای نمادین استقلال. برکیست جمعیت شهر را قبل از شکست ۲۵۰هزار نفر و پس از شکست ۲۰ هزار نفر ذکر می‌کند.(۱۴)

صدقیا مدتی بعد، از دادن خراج به بابل سرپیچی کرد و سپاه بابل دوباره شهر را محاصره و تسخیر کردند. رئیس جلادان *نبوزردان*، اورشلیم و معبد سلیمان را غارت کرد و سوزاند، همه حصارها را ویران کرد و گروهی دیگر از مردم شهر را به اسارت برد. صدقیا فرار کرد ولی او را یافتند، پسران صدقیا را پیش روی پدر کشتند و سپس او را کور کردند و با زنجیر به بابل بردند. پادشاهی یهودا از هم گسیخت.

بابلیان اسیران یهودا را به دلایلی که پس از این خواهیم دید، با احترام و حتی بدون گرسنگی و آزار در طول راه به بابل بردند. و در کنار نهر خابور که در جنوب شرقی بابل بود اسکان دادند.

و آنها ماندند تا به پیشگویی حضرت داوود در مزامیر، کنار نهرهای بابل بنشینند و در اندوه دیار دور زاری کنند ...

---

* John Bright ** John L. Berquist

پی‌نوشت

۱- کتاب دوم پادشاهان باب ۲۲ و ۲۳

۲- همان جا ۲۳:۲۸

۳- نبوکدنصراول ۹۰۰ پیش از میلاد و همزمان با فروپاشی قدرت ایلام بود. نبوکدنصر دوم (۵۶۲-۶۰۴ق.م) همزمان با هووخشتره پادشاه ماد بود.

نگاه کنید به: جرج کامرون. ایران در سپیده‌دم تاریخ. ترجمهٔ حسن انوشه. انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ سوم. ۱۳۷۴.

4- Max Dimont. Jews. God and History.

5- Harold Kushner. To Life. Little Brown 1993. P17-49.

6- See: Judaika. Kabbalah. Pazo, 624.

7- Zohar. Gershom Scholem. Schocken Books. 1976. P122.

8- Gershom Scholem. L'autorité religieuse et La mystique. La Kabbale et sa symbolique. Payot. 1975. P50,41.

* and see: Gershom Scholem. le sens de la Tora dans la mystique Juive. La Kabbale et ... P45.

۹- حبقوق ۱۸ و ۱۷: ۳

۱۰- یرمیای نبی ۱۲: ۲۵

۱۱- همان جا ۱۷: ۳۴

۱۲- در یرمیای نبی ۲۴ تا ۱۹: ۵۲ فهرست آن چه از هیکل سلیمان به غارت رفته آمده است.
* یوسفوس فلاویوس تاریخ خرابی معبد اول را کامل در کتاب «روزگار باستان یهودیان» آورده است.
See: Works Of Josephus. The Antiquities Of The Jews. Hendrickson 1995. P265-286.

13- Jon Berquist. Judaism In Persia's Shadow. Fortress Press. 1995. P14.

14- Ibid.

... رهایی معبود

«برای خداوند بسرایید زیرا کارهای عظیم کرده است و این در تمامی زمین معروف است.»

یشعیاء نبی

سیاست دولت بابل در مورد اسیران با آشور، متفاوت بود. پس از آن که آشوریان در ۷۲۲ق.م پادشاه‌نشین شُمرون یا سامره را نابود کردند و بنی‌ایسرائل سامره را به اسارت بردند، دیگر نشانی تاریخی از ده قبیلهٔ اسیر نماند. آنان پیکرهٔ قبیله‌ای و فرهنگ و آداب خود را از دست دادند و در میان اقوام و ملل دیگر تحلیل رفتند. ده قبیلهٔ گمشده در اصل ده قبیله هویت از دست داده بود. آشوریان در رفتار با اسیران کوچکترین مدارای فرهنگی نداشتند و اسیران برای آنان بردگانی سودآور به شمار می‌رفتند. سیاست اصلی آنان شکستن اقوام اسیر به گروه‌های کوچک بود.

تمدن بابل در زمان فروپاشی یهودا (۵۸۶ ق.م) پیشرفته‌تر از آشوریان بود. بابلیان رفتار بهتری با اسیران داشتند. و سیاست آنها نگه‌داشتن ملت‌ها در اسارت به صورت دست نخورده بود که یکی از دلایل محو نشدن یهودیان جنوب در اسارت بابل به شمار می‌رود.

رابرت هیوم نیز سیاست بابل را متلاشی‌کردن استقلال و نه فروپاشی هویت ملی یهود می‌داند.(۱)

ماکس دایمونت، این پرسش را مطرح می‌کند که چرا یهودیان یهودا هویت خود را حفظ کردند ولی سامری‌ها نتوانستند؟ در حالی که برخی ملت‌های در اسارت آشور که تکه‌تکه نیز شدند، به حیات فرهنگی خود ادامه دادند و برخی دیگر در اسارت بابل که یکپارچه نیز ماندند، امروز اثری از آنان نیست.

دایمونت این استثناء تاریخی، یعنی بقای یهودیان در اسارت بابل را پیامد تلاش آگاهانه‌ای می‌بیند که اهالی سامره از آن بی‌بهره بودند. برعکس مردمان یهودا میل بسیاری به هویت مذهبی

خود داشتند و با این میل به بابل تبعید شدند. دایمونت عامل اصلی دامن زدن به این گرایش را نوعی بیداری روحانی و فرهنگی در مردم یهودا می‌داند که پس از شکست سامره و در اثر نهضت رادیکال انبیاء تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر فرهنگ یهودیان گذاشت.(۲)

تفسیر تاریخ یهود از دید فلسفهٔ تاریخ و دستگاه های گوناگون آن از جمله مباحثی است که در این کتاب می‌کوشیم در جای لازم به آن بپردازیم. یکی از دستگاه‌های مهم فلسفه تاریخ متعلق به اسوالد اشپینگلر فیلسوف آلمانی است.

فلسفه تاریخ ***اشپینگلر*** در مورد تمدن‌هابر مراحلی شبیه گذار طبیعت از بهار به تابستان و پاییز و زمستان استوار است. تمدن‌ها در بهار خود شکوفا می‌شوند، در تابستان آن به اوج شکوه و قدرت می‌رسند؛ در پاییز دستخوش پریشانی‌ها می‌شوند و در زمستان از پی جنگ‌ها نابود می‌گردند.

اشپینگلر نابودی سلطان‌نشین سامره و یهودا را مرگ تمدن فلسطین می‌داند.

ماکس دایمونت با فرضیه اسپینگلر در مورد تمدن یهود مخالف است. هفتاد سال از اسارت آنان در بابل نگذشته بود که به دنبال ***منشور آزادی*** کوروش جریان بازگشت و ساختن دوبارهٔ خانه خدا به راه افتاد. یهودیه زیر نظارت امپراتوری ایران قرارگرفت و معبد دوم ساخته شد. در این صورت فرضیهٔ اشپینگلر ناکام است زیرا با شکست پادشاهی سامره و یهودا زندگی و فرهنگ یهودیان از میان نرفت. بسیار بودند اقوامی که به اسارت می‌رفتند و به دنبال آمیزش با ملت‌های دیگر هویت خود را فراموش می‌کردند. این رویداد در مورد فینقی‌ها، یبوزیت‌ها، هیتی‌ها و ده سبط گمشده قبایل ایسرائل رخ داد. در اینجا به ناچار دنبالهٔ استدلال هیجان‌انگیز دایمونت را به پس از شرح تاریخ خرابی معبد دوم وامی‌گذاریم.

دایمونت نقش درون‌زای باورهای یگانه‌پرستی را مقدم بر عوامل بیرونی می‌داند، اما نگاهی به چگونگی تبعید جمعیت یهودا اهمیت نقش رفتار بابلیان در بقای آنان را نشان می‌دهد.

گفتیم که کاروان اشراف و بزرگان یهودا نه با تازیانه و ناسزا، بلکه محترمانه و با حمایت سپاهیان بابل فاصلهٔ ششصد مایلی یروشالاییم تا بابل را طی کرد. آنان حتی مجاز به بردن طلاها، جواهرات و ظروف قیمتی خود بودند. سِفِر تواره‌ها توسط کاهنان حمل می‌شد و مورد بی‌احترامی بابلیان قرار نمی‌گرفت. بابلیان کاری را که لازم می‌دانستند انجام داده بودند. مراکز سیاسی و قدرت پادشاهی یهودا را در هم کوبیده، رهبران سیاسی آشتی‌ناپذیر را کشته و معبد را غارت کرده و آنان سرزمین را دست‌نشانده خودکرده بودند آنان دیگر نیازی به خشونت با مردمی که می‌توانستند اهالی با فرهنگ و متخصص در انواع حرفه‌ها برای بابل باشند، نمی‌دیدند.(۴)

اینان پیشتر همپیمانان تجاری بابلی‌ها بودند. بسیاری از آنان به بابل سفر کرده بودند. بابلیان اسطوره‌های محبوب خود را از زبان آنان می‌شنیدند. زبان بابلیان آرامی و از جمله زبان‌های

سامی نزدیک به عبری بود. گذشته از همهٔ اینها مهمترین دلیل بر این که بابلیان برده نمی‌خواستند آن بود که تهیدستان شهرها و روستاهای یهودا را در آنجا باقی گذاشتند. این واقعیت در کتاب دوم پادشاهان نیز آمده است که «هیچکس نماند به جز فقیرترین مردمان سرزمین.»(۵)

کاروانیان اسیر، پس از رسیدن به سرزمین بابل درکنار نهر خابور (جنوب شرقی بابل و همسایهٔ مادها) ساکن شدند. به آنان زمین‌های کشاورزی دادند و خانه‌سازی آغاز شد.

امکانات و ثروتی که کاروانیان با خود آورده بودند، در مدت اندکی از آنان جامعه‌ای سامان یافته و فعال ساخت. اشراف یهوداکه پیشتر در سفرهای بابل سبک معماری شگفت‌انگیز آن دیار را به یروشالاییم انتقال داده و در آنجا کاخ‌ها و باغ‌های سبک بابلی ساخته بودند، اینک در بابل نیز کاخ‌نشین شدند. برخی که نتوانستند خود را باکشاورزی در جلگه‌های پست نهر خابور سازگار کنند به شهرهای بزرگ بابل رفتند و در آنجا خانه‌ها و کاخ‌های خود را ساختند.

کشاورزی در یهودا با شرایط اقلیمی تپه‌های خشک و کم‌آب، قوانینی متفاوت با جلگه‌های پرآب بابل داشت و تنها آنانی که توانستند دانش کشاورزی در این شرایط متفاوت را بیاموزند، در مناطق روستایی بابل ماندند و دیگران به صورت اجتماعات هماهنگ به شهرهای مهم بازرگانی بابل رفتند تا بخت خود را در تجارت بیازمایند. پس از چند دهه، با پیشینه‌ای که از زمان سلیمان در تجارت بین‌المللی داشتند، شاهرگ‌های تجارت با هند و چین و ایران را در دست گرفتند. بابل در قلب تمدن آسیای باختری قرار داشت. راهی که کاروانیان ابریشم را از چین به **سمرقند** می‌آورد، به شهرهای ثروتمند بابل می‌رسید. شمال بابل شهرهای آشور و در شمال غرب آن *لودیه (لیدیا)* با ثروت‌های افسانه‌ای قرار داشت. هاوارد فاست، وضعیت یهودیان بابل را با توجه به حساسیت آن دیار در دنیای باستان چنین شرح می‌دهد:

> در چنین قلمرو پهناور و ثروتمندی در دنیای باستان، یهودیان، بازرگان، تاجر و بانکدار شدند. آنان به اندازه‌ای ثروت، طلاو جواهر در بابل اندوختند که توانستند کاروان‌های تجاری و کشتی‌هایی به راه بیندازند که هفتاد سال بعد در دیار غربت بازرگانان یهودی تا اعماق هند و حتی چین بردند. نزدیکی همین تاریخ اجتماع‌هایی در هند و شرقی‌ترین مناطق بنگال تشکیل دادند. و من خودم با یهودیانی از این جوامع صحبت کردم که از قدمت تاریخی خود آگاه بودند. نکته جالب آن که بیشتر این اجتماعات جشن روشنایی‌ها* را برگزار نمی‌کردند...(۶)

* جشن حنوکا. بزرگداشت پیروزی حشموناثیم بریونانیان در سال ۱۶۵-۱۶۸ ق.م. منظور فاست آن است که آنان خیلی پیش از آن رویداد در هند ساکن شده بودند و با بزرگداشت این رویداد آشنا نبودند. دربارهٔ این رویداد در

یهودیان در کنار این وضع درخشان اقتصادی، موقعیت سیاسی چندان بدی در بابل نداشتند. شاهان بابل از همان ابتدا رفتار دشمنانه با یهودیان نداشتند. یوسفوس فلاویوس در ابتدای بازگویی زندگی دانیال نبی به آموزشگاه‌هایی اشاره می‌کند که نبوکدنصر برای تحصیل اشراف زادگان یهودا بنا کرد:

ولی اینک نبوکدنصر، شاه بابل، برخی از نجیب‌زادگان ردهٔ اول یهودیان را که خردسال بودند و نیز نوه‌های صدقیا پادشاه آنان را که از نظر زیبایی جسمانی و چهره برجسته بودند برگزید و به آموزگاران سپرد تا به کمک آنان پرورش یابند.(۷)

یوسفوس می‌گوید که برخی دیگر از این کودکان را به دستور نبوکدنصر برای کارهای درباری اخته کردند و برخی دیگر را برای آموختن زبان کلدانی به معلم سپردند: در میان گروهی که برای آموزش انتخاب شد، چهار تن از اشراف‌زادگان وجود داشتند که یکی از آنان دانیل (دانیال) نام داشت. شاه بابل نام‌های بابلی روی آنان گذاشت از جمله دانیال را **بالتشسر** نامید و او از بزرگان دربار بابل شد.*

پس از بخت‌النصر، امل مردوک (۵۶۰-۵۶۲ ق.م) یهویاقیم را که همراه خانواده‌اش در قصر سلطنتی بابل زندانی بودند، آزاد کرد.(۸)

. با چنین زمینه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی‌ای چندان نامتحمل نبود، اگر یهودیان در میان بابلیان حل می‌شدند و اثری از فرهنگ مستقل آنان باقی نمی‌ماند. اما در اینجا عوامل زیربنایی فرهنگ که در پیوند تنگاتنگ با روند تکامل تاریخ یهود بودند، کارساز افتادند.

خطوط اساسی تحول فرهنگی یهودا در دو سدهٔ میان شکست سامره به دست آشور و حملهٔ بابل را دیدیم. تحول و تکامل مفهوم خدا در آموزه‌های انبیاء پیش اسارت با برخی عوامل روانی نیز همراه شد. یهودیان با درس‌آموزی از تاریخ خود دریافتند که هرگاه از فرهنگ توراه دور شدند، جامعه‌ای بی‌ثبات و پرآشوب پیدا کردند و دشمنان بر آنان چیره شدند.

نهیب ناوی‌ها بر مناسبات ظالمانه اجتماعی و نفرین‌های سوزانشان وجدان آنان را می‌آزرد. راست بود که کنار نهرهای بابل نشستند و گریه نیز کردند.

اما در آن لحظه‌های خیره‌شدن به افق بیکران زمین‌های حاصلخیز بابل، که به مقیاس امروزی نزدیک ششصد مایل تا شهر مقدسشان فاصله داشت جز گریستن، کنکاش اندیشورانه‌ای در جریان بود. معبد ویران و صندوق عهد در محاصره دوم ناپدید شده بود و اگر تا آن زمان انبیایی

فصل‌های آینده خواهیم خواند.

* در این مورد در فصل‌های آینده خواهیم خواند.

چون یرمیا، حبقوق و یشیعیا اول مفهوم جهانی خدا را پیش تکشیده بودند، بی‌شک آنان حیران به دنبال جلال پرکشیدهٔ خداوند می‌گشتند. اما یهودیان در این هنگام از اندیشه ابتدایی روزگارِ باستان که برای خدا و معبد، کوه مقدس و خدا اینهمانی قائل می‌شد، فاصلهٔ بسیار داشتند. معبد به اسارت رفته اما معبود رهایی یافته بود.

پی‌نوشت

۱- نگاه کنید به رابرت هیوم. ادیان زنده جهان ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی. دفتر نشر و فرهنگ اسلامی. چاپ چهارم. ۱۳۷۴.

2- Max Dimont. Jews, God and History. New York. Simon and Schuster. 1962. P60-64.

3- Works Of Josephus. Antiquities Of The Jews. Hendrickon. 1995. P272-278.

4- Jon Berquist Judaism In Persia's Shadow. Fortress Press. 1995.

۵- نگاه کنید به کتاب دوم پادشاهان.

6- Howard Fast. The Jews. Laurel. 1988. P83.

7- Works Of Josephus. P278.

۸- در این زمینه نگاه کنید به: جرج کامرون، ایران در سپیده دم تاریخ. ترجمهٔ حسن انوشه. انتشارات علمی و فرهنگی چاپ سوم ۱۳۷۴.

پیدایش کنیسا

«خداوندا لب‌هایم را بگشا تا زبانم تسبیح تو را اخبار نماید زیرا قربانی را دوست نداشتی والاّ می‌دادم. قربانی‌های خدا روح شکسته است.»

مزامیر داوود

یوسفوس فلاویوس پیدایش نخستین کنیسا را در زمان حضرت موسی می‌داند. او در رسالهٔ «پاسخ به آپیون» می‌گوید که در میان اقوام دیگر فردفرد تودهٔ مردم از قوانین دین خود و داستان‌های آن باخبر نیستند و این دانش در انحصار کاهنان است اما در میان یهودیان کودکان از پنج سالگی به شنیدن توراه و سپس آموختن الفبا می‌پردازند. در آن روزگار باستان، یوسفوس برتری یک یهودی به پیروان آئین‌های بدوی را دانستن محتوی کتاب مقدس خود و توانایی پاسخ دادن درباره آن می‌دانست. او توراه را «بهترین و لازم‌ترین آموزش» می‌داند که «به مردم این امکان را می‌دهد تا در هنگام بیکاری گردهم آیند و به شنیدن آن بپردازند و آن را به دقت بیاموزند. و این کار نه یک بار و دو بار بلکه هر هفته انجام می‌شود. و این چیزی است که باقی قانونگذاران مذهبی ملل دیگر نادیده گرفته‌اند.»(۱)

برخی از پژوهشگران تشکیل کنیسا را همزمان با ساختمان معبد سلیمان می‌دانند. چه‌بسا در روستاها و در میان پرستندگان تهیدست و روستایی یهوه، اجتماع‌های کوچک مذهبی و بدون سازمان وجود داشته است. علتی که این پژوهشگران برای مدعای خود ذکر می‌کنند، اشاره‌هایی است که به وجود دعاهای همراه با مراسم قربانی شده است و برخی از موارد خواندن دعا در کتاب مقدس بدون مراسم قربانی آمده است.(۲)

برخی دیگر از پژوهشگران براین باورند که پیش از خرابی معبد، پس از رفورم سفر تثنیه در زمان یوشیّا و به دنبال خواندن کتاب مقدس در حضور مردم، رسم خواندن توراه بدون مراسم قربانی اندک، اندک در روستاهای دوردست یهودا، شکل گرفت. این تحول سرآغاز جانشین‌شدن

نیایش بیانی به جای نیایش آیینی و قربانی‌کردن بود. در پیدایش ادبیات یهود، زبان روشنفکرانه و فلسفی و نمادین انبیاء نقش اول را بازی کرده بود. در ستایش خدا سرودهای زیبا آفریده شده بود و در عین حال متن قابل فهم توراه و همگانی‌شدن خواندن آن، نیایش بیانی را رونق بیشتری می‌بخشید.

تاریخ پیدایش کنیسا به شکل امروزی خود، به پس از اسارت بابل بازمی‌گردد.

یک دستاورد اسارت برای یهودیان و نیز اندیشه بشر، مفهوم جهانی خدا و جداشدن آن از قوم، کوه و معبد بود و دستاورد دیگر نیایشگاهی به نام کنیسا بود که در آن از آیین‌های ابتدایی نیایش نشانی نبود و قربانی انجام نمی‌شد. جایی برای خواندن تفیلا (نیایش) جایی برای آموختن توراه، جایی گرم برای گردآمدن در سرمای غربت و ... از جمله نشانه‌هایی که در تأیید این نظریه در کتاب مقدس می‌توان یافت، آیه‌ای از حزقیال نبی است:

> پس خداوند گفت با آن‌که آنان را میان امت‌ها پراکندم و در سرزمین‌ها پخش کرد ولی در سرزمین‌هایی که رفته‌اند، در جایگاه‌های مقدس کوچک با آنان خواهم بود.(۳)

در بابل اندک‌اندک خانواده‌های یهودی که به خدایان بابلی گرایش پیدا نکرده بودند، در روزهای شبات (شنبه) در خانه‌های یکدیگر گرد می‌آمدند. توراه می‌خواندند و داستان‌های باستانی ـ ملی خود را باز می‌گفتند. خواندن توراه به عهدهٔ یک نفر گذاشته می‌شد و دیگران همراه او می‌خواندند.

تبعیدشدگان یهودا در سفرهای بازرگانی خود به شهرهای گوناگون بابل به بازماندگان قبایل ایسرائل (پادشاهی شمال) برمی‌خوردند که توسط آشور به اسارت رفته و در میان اقوام دیگر پراکنده بودند. در دیار غربت، این دشمنان دیرین دیگر شمشیرها و سپرها را بر زمین گذاشتند. محبت‌های پنهان جوشید و قبایل بنی‌ایسرائل که دست رد به سینه بعل‌های بابلی زده و یاد یهوه را حفظ کرده بودند، به تبعیدیان یهودا پیوستند و به این ترتیب اجتماع‌های یهودی بزرگتری در شهرهای بابل شکل گرفت و کنیساها رونق یافت. بازماندگان یهویاقیم در نهردعا کنیسای مشهوری ساختند که *شِه وِیاتیو** نام داشت به معنای «آن‌چه جابه‌جا و مستقرشده».

شوق نسخه‌برداری از توراه با رعایت قوانین دقیق و سخت آن بالا گرفت. تا جایی که شمار اندک سفر توراه‌هایی که کاروانیان اسیر با خود برده بودند، در طی چند دهه به صدها طومار رسید. فرهنگ یهودی نوینی شکل گرفته بود. مفاهیم از حالت‌های بدوی و باستانی هرچه دورتر می‌شدند و برای نخستین بار در تاریخ بشر آیین قربانی‌کردن اعتبار خود را از دست می‌دهد.**

---

* Shaf Ve-Yativ

** *زنون* و *سقراط*، فیلسوفان یونانی، نزدیک سه قرن پس از آن قربانی‌کردن و خدایان را خرافه دانستند.

انسانیت، اخلاق، کردار نیک و نیایش اندیشمندانهٔ خدا شکل‌های برتر رابطه با خدا شدند. انبیاء پیش از اسارت در واقع سال‌ها جلوتر از زمانهٔ خود فکر می‌کردند. از جمله آموزه‌های انبیای پیش از اسارت این بود که خدا از قربانی‌های آدمیان بیزار است و ندادن قربانی گناه نیست، بلکه گمراهی و پایمال‌کردن عدالت، گناه است.(۳)

ماکس دایمونت در مورد پیدایش کنیسا، چونان تحولی در تاریخ اندیشهٔ یهود و جهان می‌نویسد:

> یهودیان با داشتن کنیسا و نیایش، دیگر وابسته به هیچ‌گونه کهانت، معبد یا کشور نبودند. یهودیان می‌توانستند آن را در هر سرزمینی پیاده کنند و بدون واسطه با خدا ارتباط داشته باشند. مذهب یهود که منجمد و خشک بود، اینک به آسانی قابل حمل شد. بقای یهودیان در اسارت و پراکندگی دیگر بیمه شده بود.(۴)

امروز نشانی و اثر باستانی به جا مانده‌ای از کنیساهای بابل در دوره هفتاد ساله اسارت در دست نیست. **برایان دوبریفنی*** مهندس معماری که در دهه هفتاد به پژوهش درباره کنیساهای جهان و سبک معماری آنها در طول تاریخ پرداخته است، اولین اثر موجود از کنیسا (پس از پراکندگی) را متعلق به آثار باستانی مصر و دویست سال پس از این زمان می‌داند.

برایان دوبریفنی در کتاب The Syngaogue**، قدیمی‌ترین اثر باستانی، از کنیسا را متعلق به ۲۲۱ تا ۲۴۶ ق.م میلاد و زمان شاهان یونانی ـ مصری **پتالمی‌ها (بطلمیوس‌ها)** می‌داند. حجاری بر قطعه‌ای سنگ مرمر که در **شدیا*****، نزدیکی اسکندریه یافت شده، نشان از وجود کنیسای یهودی در آن منطقه دارد.(۵)

برایان دوبریفنی به شواهدی در وجود کنیسای بزرگی در **نهردعای** بابل در دوران اسارت اشاره می‌کند ولی هیچ نشان مستند تاریخی از آن نام نمی‌برد. این پژوهشگر نیز پیشنیه شکل امروزی کنیسا را اجتماع‌های خانگی در دوره اسارت بابل می‌داند.(۶)

پیدایش کنیسا، پیدایش حیات روشنفکری در شهرهای بابل را دامن زد. اینک که جوامع یهودی از آیین‌های خرافه‌آمیز و جادویی قربان‌کردن دور شده بودند، گرایش به شناخت اندیشمندانه و علمی در آنان افزایش یافت. گروهی از افراد با نفوذ لاویان و اشراف تحصیل کرده، اقدام به جمع‌آوری کتاب‌هایی کردند که یهودیان در کوله‌بار هجرت اجباری خود به بابل آورده

---

* Brian de Breffny

** واژه یونانی که یهودیان آن را گرفتند و نام رسمی نیایشگاه شد. درباره تاریخ و ریشه شناسی این واژه در فصل‌های آینده خواهیم گفت.

*** Shedia

بودند و دستخط‌های قدیمی، تکه‌های پوست نبشتهٔ قدیمی‌ای که قدمت آنها را تنها به صورت تقریبی می‌دانستند، طومارهای توراه و افسانه‌ها گردآوری شد. یهودیان بابل به کتابخانه‌های بابلی نیز دسترسی پیدا کردند و با علوم آن دیار آشنا شدند. گروه‌های ویژهٔ نوشتن توراه‌های شکل گرفت.

نخستین سازمان اداری جامعهٔ در پراکندگی در همین زمان شکل گرفت. گروه‌هایی تشکیل شد از لاویان، سران قبیله‌ها و نیز اشراف یهودا که برتری و اصالت خونی در برابر قبایل بنی‌ایسرائل شمال برای خود قائل بودند و **ناسی** یا شاهزاده نام داشتند. این گروه‌های چند نفری به کارها و نیازهای جوامع منطقهٔ خود رسیدگی می‌کردند.

جریان پالایش روشنفکرانه مداومی که به نهضت انبیاء مشهور است، به گونه‌ای سنت فکری در میان یهودیان تبدیل شده بود. در اسارت بابل نیز از میان آنان انبیایی برخاست که مهم‌ترین آنان یشعیا دوم (از آیه ۴۰ تا ۵۵) و دانیال نبی است. در مورد اندیشه‌های فلسفی یشعیای دوم در همین کتاب (فصل خدای بی‌نماد) خواندیم. در اینجا باید بیافزاییم که از باب چهل کتاب یشعیای نبی آسمان آفتابی می‌شود! تصاویر غم‌انگیز و تلخ شکست و اسارت دیگر در میان نیست و بشارت آزادی به گوش می‌رسد.

> تسلی دهید! قوم مرا تسلی دهید(۷). هر دره برافراشته و هر کوه و تلّی پست خواهد شد و کجی‌ها راست و ناهمواری‌ها هموار خواهد گردید.

این نویدی خیال پرورانه نیست. یشعیای دوم مرد سیاست نیز هست و با جهان پیرامون خود آشنا. تبار و نام او را نمی‌دانند اما برخی از تاریخ‌نگاران از جمله **برکیست** خواست او را در پیداشدن یک ناجی، در راستای اشراف بازمانده از دربار یهودا می‌دانند و خاستگاه او را از میان یهودیان شهری و محافل سیاسی و کاهنان یهود.(۸)

> خداوند به ناجی خویش یعنی به کوروش که دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امت‌ها را مغلوب سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم تا درها را به حضور وی مفتوح نمایم و دروازه‌ها دیگر بسته نشود چنین می‌گوید که من پیش روی تو خواهم خرامید و جای‌های ناهموار را هموار خواهم ساخت.(۹)

ناوی دیگر بابل دانیال نبی است. پیشتر بازگفت یوسفوس در مورد آموزشگاه سلطنتی فرزندان یهودی در بابل را آوردیم. در اینجا به روایت ***دانیال نبی*** از کتاب مقدس می‌پردازیم که در خلال آن خطوط مهم زندگی و اندیشه آن زمان بازتاب یافته است.

پادشاه بابل، ***اَشفَناز*** نامی را که رئیس خواجه سرایان دربار بود دستور داد که جوانان زیبا و

سالم اشراف یهود را سه سال آموزش علوم و زبان کلدانی بدهند. دانیال نیز در میان آنان بود که نام بَلتَشَسَر به او دادند. دانیال نبی از غذا و شراب در بار ننوشید و پوزش خواست زیرا قوانین خورد و خوراک یهود را نگه می‌داشت. این کار دانیال احترام او را نزد اشفناز بیشتر کرد. ولی او به دانیال هشدار داد که ممکن است خشم پادشاه را برانگیخته شود و از سویی پس از مدتی نخوردن غذا رنگ چهرهٔ دانیال و چند جوان همراه او زرد شود. دانیال گفت به ما بُقول و آب بدهید. پس از چند روز چهرهٔ آنان در مقایسه با جوانان دیگر که غذای دربار را خورده بودند، شاداب‌تر بود.

یکی از دلیل‌های احترام دانیال در دربار، چیرگی او در خواب‌گویی بود. نبوکدنصر خواب دید که غولی که از سر تا پا به ترتیب با طلا، نقره، برنج، آهن ساخته شده بود ولی پاهایی گلی داشت نابود شد. او از این خواب آشفته شد. مجوسان، کلدانیان و جادوگران نتوانستند خواب او را تعبیر کنند ودستور قتل همهٔ آنان را داد. دانیال نزد رئیس جلادان شتافت و گفت:

حکیمان بابل را هلاک مساز. مرا به حضور پادشاه ببر و تعبیر را برای پادشاه بیان خواهم نمود.(۱۱)

دانیال از این فرصت برای رساندن مفهوم خدای یگانه به شاه بابلی سود می‌جوید و می‌گوید که راز خواب تو را نه حکیمان، نه جادوگران و نه منجمان نمی‌دانند، بلکه خدایی درآسمان هست که کاشف اسرار است.

پادشاه دانیال را رئیس حکیمان تمام بابل کرد و در دربار نگه داشت. درباب سوم کتاب دانیال وجود یهودیان در دستگاه حکومتی و دربار بابل تأیید شده است.

جنون قدرت، نبوکدنصر را واداشت تا تمثال طلایی از خود بسازد و دستور بدهد که همه به آن سجده کنند وگرنه در آتش سوزانده شوند. به پادشاه خبر دادند که یهودیان دستگاه حکومتی حاضر به سجده نیستند؛ (در ده فرمان دستور صریح برای سجده‌نکردن به هیچ فرد، شیئی، تمثال و مجسمه‌ای آمده است).

پادشاه آنان را تهدید کرد ولی آنان گفتند که از آتش باکی ندارند. سه تن از آنان را در آتش انداختند. چون نبوکدنصر نگاه کرد دید که چهار نفر در آتش هست و سه نفردیگر نمی‌سوزند و آتش بر آنان بی‌اثر است. دانست که نفر چهارم فرشتهٔ خداست. پس هراسان شد؛ آنان را از آتش بیرون آورد و دستور داد که هرکس بر علیه خدای این سه تن سخنی بگوید مجازات خواهد شد.

دانیال پس از به تخت نشستن پسر نبوکدنصر نیز همچنان رئیس حکیمان بابل بود. روزی شاه در مجلس بزم نشسته بود و در پیاله‌های به‌غارت‌برده از خانه خدا شراب می‌نوشید، ناگهان دستی از غیب بیرون آمد و بر دیوار چیزی نوشت. هیچ‌یک از اخترگویان و جادوگران نتوانستند نوشته را بخوانند و تفسیر کنند تا آن که دانیال را آوردند. دانیال گفت که تو از سرنوشت پدرت

درس نگرفتی و در جام خانهٔ خدا شراب می‌نوشی. این واژه‌ها که بر دیوار نوشته شد به این معنا هستند که: «خدا سلطنت تو را شمرده و آن را به انتها رسانده و آن را به مادیان و فارسیان بخشیده است.» (۱۰) از باب سوم کتاب دانیال به دوره هخامنشی بازمی‌گردد، حال آن که در دو باب اول تصویری از زندگی در بابل را نشان می‌دهد. دانیال در مکاشفه‌اش به پادشاهی اشاره می‌کند که متحدکنندهٔ پارس و ماد است و بزی دو شاخ نماد او است. از سویی نقش برجستهٔ کوروش در تخت جمشید، دو شاخ قوچ و دو بال عقاب دارد. این نقش با مکاشفهٔ دانیال در ارتباط است و چه بسا این تصویر یکی از اسطوره‌های باستانی ایرانیان و یا از توتم‌هایی بوده که بخشی از بدن حیوان را در پیکره انسان وارد کرده بودند. در عربی ***ذوالقرنین*** به معنی دارای دو شاخ است. به گفته محمد قائمی نویسندهٔ کتاب ***هخامنشیان در تورات***، نام ذوالقرنین در ***قرآن کریم*** به عنوان فرمانروایی دادگر آمده است. هرچند که در برخی آثار چون ***شفا*** اثر ابن‌سینا، ***اسکندر مقدونی***، همان ذوالقرنین دانسته شده است.

از جمله تم‌هایی که دانیال نبی برای نخستین بار در اندیشه و فلسفه یهود وارد می‌کند، سخن از زندگی پس از مرگ و جزای ابدی است. این ایده در منابع کتاب مقدس پیش از او به‌جز یشعیا دوم دیده نمی‌شود. پژوهشگران این ایده را شبیه افکار زرتشتیان می‌دانند:

> زرتشتیان بر این باور بودند که بشر یک ناجی خواهد داشت. کسی که از تبار پادشاهان است و سرانجام آریایی‌ها و همه نوع بشر را نجات می‌دهد. براساس نوشته‌های مقدس زرتشتی، ناجی یا ***سوشیانت***، در آخر زمان ظهور خواهد کرد تا همه عالم وجود را دوباره زنده کند. (۱۱)

ایرانیان خیلی پیش از آن که یهودیان به بابل برده شوند، انتظار سوشیانت را می‌کشیدند. این ایده به دل یهودیان تبعیدی نشست. باید گفت که باور به ظهور یک ناجی در میان بردگان بنی ایسرائل در مصر همراه با برداشت‌های آخر زمانی نبوده است. بنابراین پیدایش ایدهٔ ناجی و ***ماشیح*** در مفهوم امروزی آن را باید در دوره بابل دانست. دانیال ماشیح را از تبار داوود می‌داند و این فکر بی‌شک از فرّ ایزدی و کاریزمای ایرانی به اندیشه دانیال راه یافته و گرنه دیدیم که شاهان یهود هیچ فرّ ایزدی موروثی نداشتند. واژه ماشیح برای اولین‌بار در کتاب ***شموئل*** می‌آید. و با یشعیای نبی به معنای جهانی و عرفانی خود دست می‌یابد.

ایدهٔ زنده‌شدن مردگان همراه جسم خود (معاد جسمانی) نیز از مفهوم سوشیانت به مذهب یهود راه یافت. زیرا زرتشتیان می‌گفتند که سوشیانت جسم مردگان را روح خواهد بخشید و آنان را زنده خواهند کرد و در این میان بشر عمر جاوید می‌یابد.

در مجموع دانیال و حبقوق الهیات یهود را در رهگذر آمیزش با اندیشه‌های دیگر پربار کردند.

در آثار این انبیاء پس از اسارت، اشاره‌ای به شیوهٔ نیایش و نیایشگاه به صورت کنیسای امروزی دیده نمی‌شود. ولی مفاهیمی که در زمینه الهیات ارائه می‌دهند همسو با پیدایش شکل نوین نیایش است. در پایانِ بررسیِ دستاوردهایِ اسارتِ بابل بـازگفت پـژوهشگر و اسـتاد الهـیات انگلیسی **رابرت تراورس هرفورد** در مورد اختراع کنیسا بیجا نخواهد بود. او می‌نویسد:

> مردمان یهودی در سراسر تاریخ خود به ندرت کاری شگفت‌انگیزتر از اختـراع کـنیسا کرده‌اند. هیچ بنایی در تاریخ بشر چنین تداوم تاریخی طولانی نداشته و نـوع بشـر را این‌چنین ارتقاء نداده است.(۱۲)

کنیسا از این تاریخ به بعد قلب تپندهٔ جوامع یهودی در هر جای دنیا و در همه قرن‌های پس از آن شد و آنان را قادر ساخت تا در هر جای دنیا زندگی کنند و سامان بیابند.

کنیسا هر چند مخلوقی زادهٔ اسارت بود، اما زایندهٔ آزادی شد.

پی‌نوشت

1- Works Of Josephus. Against Apion. Hendrickson. 1995. P804-805.

2- See: Judaika. P580.

۳- حزقیال نبی ۸:۶.

4- See: Max I. Dimont. Jews, God and History. New York. Simon and Schuster. 1962.

5- See: Brian de Breffny. The Synagogue. Weidenfeld and Nicolson. London. 1978.

6- Ibid

۷- یشعیای نبی ۴۰:۱.

8- Jon Berquist. Judaism in Persia's Shadow. Fortress Press. 1995. P30.

۹- یشعیای نبی ۴۰:۴.

۱۰- دانیال نبی ۲:۲۴.

11- Abbas Aryanpur and Manuchehr Aryanpur. Iranian Influence in Judaism and Christianity College of Translation. 1973.

12- Brian de Breffny. The Synagogue.

آزادی: آغاز پراکندگی!

«بامدادان تخم خود را بکار و شامگاهان دست خود را باز مدار زیرا تو نمی‌دانی کدامیک از آنها کامیاب خواهد شد یا هر دوی آنها مثل هم نیکو خواهند گشت.»

جامعهٔ سلیمان

در ذهنیت یهودیان، واژهٔ پراکندگی همواره همراه با تلخ‌ترین اندوه‌هاست، تردیدی نیست که هر بار ریشه‌کن‌شدن دردهایی را در حافظهٔ جمعی می‌نشاند. اما بحث تاریخی نتایج دیگری به‌همراه دارد.

یهودیان پس از منشور آزادی کوروش مایل به ترک بابل نبودند؛ همان‌گونه که بدون میل خود به اسارت بابل رفته بودند. برای نمونه یهودیانی که در قرن شانزدهم میلادی توسط دادگاه انکیزیسیون از اسپانیا اخراج شدند و به هلند رفتند، تا چندین دهه، آداب و زبان اسپانیایی را میان خود نگه داشتند.

یهودیان جهان وطن بودند، اما بی‌وطن نه! دلبستگی آنان به سرزمین‌هایی که حتی به اجبار به آن رانده می‌شدند، در تاریخ بازتاب یافته است. شاید واژهٔ پراکندگی همهٔ این دردهای ریشه‌کن‌شدن و نه فقط از معبد و سرزمین پدران را از ژرفای حافظه جمعی آنان بیرون می‌کشد. بر عواطف انسان‌ها نمی‌توان خرده گرفت. اما بسیاری از راویان تاریخ یهود این درد و اندوه را با خود پراکندگی یکی انگاشته‌اند و به دنبال آن در تحلیل تاریخ و درک فلسفهٔ تاریخ یهود به بیراهه رفته‌اند. این تاریخ نگاران در دو دستهٔ عمده قرار دارند. نخست آنان که بیشتر راوی تاریخ سنتی بوده و از نگرش تاریخی به معنای علمی آن که همه گستره‌های زندگی اجتماعی را زیرنظر دارد، فاصله داشته‌اند. از دیدگاه آنان برای نمونه سکونت یهودیان در هلند تنها لحظه‌ای از یک تکاپوی شکنجه‌آمیز است و نه انتقال گنجینه‌های حکمت مشرق‌زمین (دانش‌های یهودی و اسلامی) به مغرب‌زمین و تلاقی آنان با فلسفه غرب و برخاستن غول اندیشه و فلسفه‌ای چون اسپینوزا از

میان امواج این تلاطم. این شیوهٔ روایت‌گری تاریخ استعداد بسیاری نیز دارد که مورد استفادهٔ سیاسی دستگاه‌های فکری ملی‌گرای افراطی و یکسونگر قرار گیرد و جوهر تاریخ یهود را دیگرگون جلوه دهد. تنی چند از تاریخ‌نگاران برجسته یهود با این جریان‌ها برخورد اندیشه داشته‌اند و دیدگاه‌های مهمی را پیش کشیده‌اند. نخستین آنها را باید یوسفوس فلاویوس دانست. شخصیت او به‌عنوان یک تاریخ‌نگار در اصل زادهٔ پراکندگی است. همهٔ صحنه‌های وحشی‌گری رومیان در زمان خرابی معبد دوم نه در حافظه او بلکه پشت مردمک چشم‌هایش ثبت است. خود به اسیری می‌رود اما نگاه او به تاریخ نگاهی عملی‌ست و بیشتر موارد تاریخ‌نگاران دوران مدرنیته را به یاد می‌آورد.

خط پررنگی که گرایش تاریخ‌نگاری علمی را از گرایش یکسونگر آن جدا می‌کند، مفهوم و جوهر پراکندگی است.

پراکندگی را در فرهنگ یهود با واژه یونانی ***دیاسپورا*** بیان می‌کنند. این واژه به احتمال زیاد پس از خرابی معبد دوم در میان یهودیان بسیاری که با زبان یونانی آشنا بودند، رواج عام یافت. واژهٔ دیاسپورا باری از مفهوم ***گرده افشانی*** را در خود دارد زیرا به معنای دقیق ***پراکندن در*** است.

از جمله تاریخ‌نگارانی که به تدقیق مفهوم تاریخی پراکندگی پرداخته‌اند، ماکس دایمونت است. دایمونت از یهودیان فنلاند، ساکن امریکا و پژوهشگر پرآوازهٔ کتاب مقدس و تاریخ است. کتاب مهم او ***یهودیان، خدا و تاریخ*** تنها در ۱۹۶۲ یک میلیون نسخه به فروش رفت. دایمونت نه به کتاب مقدس و نه به تاریخ یهود نگاه سنتی ندارد و او را می‌توان از آن دسته تاریخ‌نگارانی دانست که در آثار خود با فلسفه سروکار بسیار دارند. فلسفهٔ تاریخ او آمیزشی است از دستگاه‌های گوناگون فلسفهٔ تاریخ که گاه یک جا از موارد متضادی چون توین‌بی، اشپینگلر و مارکس در نتیجه‌گیری‌های خاصّ خود سود می‌جوید. دایمونت در کتاب ***یهودیان، خدا و تاریخ*** در فصلی به نام ***برداشتی نوین از دیاسپورا*** دیدگاه خود را درباره مفهوم تاریخی پراکندگی شرح می‌دهد و این کار را با تفاوت‌گذاشتن میان دو واژهٔ تبعید (exile) و دیاسپورا آغاز می‌کند:

> برخی از تاریخ‌نگاران، آغاز دیاسپورا را از زمان انهدام نخستین سلسله سلطنتی یهودا و پیامد آن اسارت بابل می‌دانند. اگر چنین بود باید هیچ فرقی میان واژه‌های **تبعید و *دیاسپورا*** وجود نمی‌داشت؛ زیرا یهودیان به بابل تبعید شدند و در آنجا زیستند. در واقع دیاسپورای واقعی برای یهودیان از فتح بابل از سوی ایرانیان آغاز شد. وقتی ایرانیان به یهودیان اجازه بازگشت به زادگاهشان را دادند، بسیاری از آنان ماندن را به جای بازگشت به فلسطین برگزیدند. اقامت یهودیان در بابل پیش از پیروزی ایران ***ناخواسته*** و اجباری

بود. پیش از پیروزی ایران، آنان در تبعید می‌زیستند و اینک دیگر در دیاسپورا.

اما تفاوت اساسی دیگری نیز میان مفاهیم تبعید و دیاسپورا وجود دارد. یک ملت تبعیدی و دورمانده از زادگاهش پدید آورنده هیچ فرهنگی نیست. بلکه در اثر آمیزش با دیگران کم‌کم می‌میرد یا به حیاتی حقیرانه ادامه می‌دهد. در مورد همه ملت‌های تبعید شده چنین بود. یهودیان تنها استثناء این قاعده بودند. دیاسپورا فرهنگ‌های یهودی نوینی پدید آورد. با آنکه هسته درونی هر فرهنگ دیاسپورا به طور مشخص یهودی باقی ماند، اما هریک از این فرهنگ‌ها خطوط تمدن حاکم میزبان را می‌گرفتند و همواره یهودی و یکتاپرست باقی می‌ماندند؛ پوستهٔ فرهنگ دیاسپورا هرچه می‌خواست باشد، یونانی، عرب و ... هرگاه یک تمدن مانند یونان گرایش به فلسفه داشت، یهودیان فیلسوف می‌شدند، وقتی مانند تمدن عرب شعر و ریاضیات چیرگی داشت، یهودیان شاعر و ریاضیدان می‌شدند. وقتی دانش و تجرید مانند اروپا معاصر غلبه داشت، یهودیان دانشمند و نظریه پردار می‌شدند. وقتی اصالت عمل رواج داشت یهودیان پراگماتیست و عمل‌گرا می‌شدند. تنها وقتی فرهنگ یا تمدنی با اساس اخلاقی یکتاپرستی یهودیان در تضاد قرار می‌گرفت، یهودیان نمی‌توانستند با آن کنار بیایند. در هر حالت، یهودیان بخش مشخصی از هر تمدنی بودند که در متن آن می‌زیستند.

یهودیان روشنفکری که پس از پایان دوران تبعید در بابل ماندند، اولین فرهنگ دیاسپورای یهود را در بابل پایه گذاشتند ....(۱)

پراکندگی در سطح دنیای قدیم و سپس نقشه جدید جهان صورت گرفته است. از این‌رو نوشتن کتاب‌های تاریخ یهود کاری دشوار است. به فرض تاریخ یونان را می‌توان با تقسیم‌بندی به بُرش‌های زمانی نوشت. اما در مورد تاریخ یهود وقتی می‌خواهیم بُعد زمانی سده‌های میانه را بررسی کنیم، باید بُعد مکانی را نیز بیفزاییم و در این صورت فصل‌های متعدد درباره مناطق گوناگون جهان خواهیم داشت.

اگر قدمت پراکندگی را ۲۵۰۰ سال بدانیم و نقشه‌ای تاریخی - جغرافیایی از پراکندگی رانیز در نظر بگیریم به این دشواری در کار تاریخ‌نگاری پی می‌بریم.(۲)

نمای فشرده‌ای از پراکندگی را به نقل از هاواردفاست می‌خوانیم:

دیاسپورا در اصل از قرن ششم پیش از دوران ما آغاز می‌شود. حتی پیش از آن احتمالاً، جامعه کوچکی از یهودیان در بابل وجود داشته است. بیشتر یهودیانی که به اسارت بابل رفتند، به فلسطین بازنگشتند. در طول صدها سال بعدی در میان سراسر ۱۲۷ استان امپراتوری ایران پراکنده شدند. در همان دوره، جامعهٔ یهودی در مصر پدید آمد و به

سرعت رشد کرد. در این میان شواهد بسیاری هست که یهودیت در میان طبقه حاکم فینقیه رواج داشت و چه‌بسا کنیساهایی در بیشترشهرهای فینقیه از جمله *کارتاژ*، نیز شهرهای اسپانیا و حتی در *کورنوال* انگلستان وجود داشت.

در طول حاکمیت یونان، جوامع یهودی در تمام شهرهای یونان رشد کرد و درنتیجه در سوریه و مناطق خاورمیانه. رابطه روم با یهودا یهودیان را به شهرهای دنیای لاتین کشاند؛ هم در شهرهای یونانی و هم لاتینی افراد بسیاری به دین یهود گرویدند. در دوره امپراتوران روم، کنیساها در گال، فرانسه و بخش‌هایی از آلمان تشکیل شدند و افراد زیادی به دین یهود گرویدند.

در طول سده‌های میانه یهودیان به سوی شمال اروپا رانده شدند و جوامع خود را در انگلستان، هلند و آلمان تشکیل دادند. آزار و پیگرد، آنان را به سواحل بالتیک، لهستان و اکراین راند.

در این میان اسپانیا یکی از مراکز بزرگ یهودیان در جهان شده بود. تا آن که به دنبال آزارها ازآنجا اخراج شدند و تا توانستند از مسیحیانی که آنان را رانده بودند، دور شدند. بیشتر یهودیان اسپانیا به شرق یونان ترکیه، شمال آفریقا رفتند و برخی به قاره جدید.

در قرن نوزدهم شرایط تحمل‌ناپذیر اروپای شرقی موج مهاجرت یهودیان به ایالات متحده امریکا راپدید آورد؛ پیشتر از اسپانیا و آلمان به آنجا مهاجرت‌هایی صورت گرفته بود. این هجرت‌ها به کانادا، افریقای جنوبی و استرالیا نیز صورت گرفت.(۳)

در ادبیات مذهبی یهود واژهٔ *گالوت* به معنای هجرت و سرزمین‌هایی است که یهودیان به هجرت رفته‌اند. این واژه کم‌کم معنای غربت پیدا کرده است.

یکی از پیشگویی‌های انبیاء و هشدارهای آنان در مورد گناهان مردم، پراکنده‌شدن در میان اقوام دیگر بود. حزقیال نبی می‌گوید:

> اما باقیمانده‌ای نگاه خواهم داشت و چون در میان کشورها پراکنده شوید، بقیه السیّف شما در میان امت‌ها ساکن خواهند شد و نجات یافتگان شما در میان امت‌ها در جایی که ایشان را به اسیری برده‌اند، مرا یاد خواهند داشت.(۴)

یرمیای نبی نیز می‌گوید:

> بنابراین خداوند چنین می‌گوید که چون مرا اطاعت ننمودید و هرکس برادر خود و هر کدام برای همسایه خویش به آزادی ندا نکردید، اینک خداوند می‌گوید من برای شما آزادی را به شمشیر و وبا و قحط ندا می‌کنم و شما را در میان تمامی ممالک جهان

مشوش خواهم گردانید.(۵)

به این ترتیب در نگرش مذهبی یهود، پراکندگی سزای سنگین گناهان است. اما یکی انگاشتن مفهوم تاریخی دیاسپورا با مفهوم ادبی ـ مذهبی گالوت دشواری‌های زیادی برای تاریخ‌نگاران فراهم آورده است. بدون شک نمای نزدیک هر دو این پدیده‌ها اندوهبار و گزنده است. به ویژه وقتی صحنه‌های قتل عام‌ها، آزارها و دادگاه‌های تفتیش عقاید را از این نمای نزدیک بنگریم. اما تفاوتی که مفهوم دیاسپورا با گالوت پیدا می‌کند در نمای دور آنهاست.

واژه غربت هیچ چیز را نمی‌رساند جز نوستالژی و اندوه دوری. اما پراکندگی درمفهوم تاریخی دقیق آن در نمای دوری که دیگر صدای نالهٔ زخم‌خوردگان و زاری بازماندگان به گوش نمی‌رسد، مفهومی است با بازتابی منشورروار. رنگ‌ها و رنگ‌ها و فرهنگ‌ها و فرهنگ‌ها در هم می‌آمیزند و در رود خروشان تاریخ می‌ریزند.

آیا عاطفهٔ ناشی از درک دو مفهوم پراکندگی یا گرده‌افشانی و گالوت یا غربت یکسان است و هر دو اندوه‌زا هستند؟ نگاهی اسپینوزایی به مفهوم اندوه و شادی به این پرسش، پاسخ منفی می‌دهد. چراکه اسپینوزا گذار از یک واقعیت به واقعیتی بزرگتر یا به کمال را زایندهٔ عاطفه شادی می‌داند و گذار به یک واقعیت کوچکتر را عاطفهٔ اندوه. با چنین برداشتی بررسی پیامدهای پراکندگی از نمای دور، گونه‌ای شادمانی تاریخی به همراه دارد.(۶)

پی‌نوشت

1- Max I. Dimont. Jews God and History. A New Deal For Diaspora. Simon and Shuter. 1962

۲- ن ک: تاریخ چند جلدی زیلبرت ولیبی کلاپرمن - تاریخ قوم یهود نشر اوتصر هتورا. ۱۳۵۰. این کتاب تاریخ که به زبان ساده نوشته شده، همه مناطق جهان در زمان‌های مختلف مورد بررسی اجمالی قرار گرفته‌اند. دیاسپورا از دیدگاه نویسندگان این کتاب نیز پدیده تاریخی مثبتی به شمار می‌رود.

3- Howard Fast. The Jews. Diaspora Laurel. 1988. P160-161.

۴- حزقیا نبی ۸ تا ۶:۶

۵- ارمیا نبی ۳۴:۱۷

۶- برخی از تاریخ‌نگاران و آثاری که تقریباً با همین دیدگاه به مفهوم دیاسپورا و تاریخ یهود در سرزمین‌های جهان نگاه کرده‌اند:

* ویل دورانت. تاریخ تمدن - جلد مشرق زمین. مترجمان امیرحسین آریان‌پور، علی پاشایی، احمد آرام. انتشارات آموزش اسلامی.

* Heinrich Graetz History Of The Jews, The Jewish Publication Soeiety Of America 1967.

* Jacob Neusner. A History Of The Jews In Babylonia. Leiden 1969.

* Jonathan A. Goldstein. Semites, Iranians, Greeks. Scholars Press. Atlanta Georgia. 1990.

* Bernard Lewis. Semites and Anti-Semites. Norton. 1989.

* Hannah Arendt. Anti-Semitism. Part One of The Origins of Totalitarism. Harvest Book. 1969.

* Jean-Paul Sartre. Reflexion Sur la question Juive. Nagel. 1963. P88.

* S. W. Baron. Histoire d'Israel. Vie Social et religieuse. Presses Universitair de France. 1961.

* Ernest Van den Haag. The Jewish MyStique Stein and Day Publishers. New York. 1977.

* گرشوم شولم فیلسوف و پژوهشگر قبالا مقاله‌هایی نیز پیرامون دیاسپورا دارد، از جمله نگاه کنید به:

* Gershom Scholem. On Jews and Judaism in Crisis. Schocken Books. New York. 1976. P244-261.

پیروزی ایران بر بابل

«گیاه خشک شد و گل پرمرده گردید ولی کلام خدای ما تا ابدالاباد استوار خواهد ماند»

یشعیاه نبی

کوروش در ۵۳۸ ق.م بابل را آزاد کرد. آمده است که هنگام بررسی جمعیت بابل در مرکز بابل به قومی برخورد کرد که درکنار یکدیگر و با آدابی یکسان می‌زیستند. وقتی درباره آنها پرسید، تاریخ اسارت خود را بازگفتند و کوروش آنها را آزاد کرد و تا به زادگاه خود بازگردند.(۱)

جان برکیست بر این باور است که کوروش پیش از لشکرکشی، راه‌های غیرنظامی مبارزه را نیز می‌گشود.از جمله ایرانیان در میان اقوام اسیر و در تبعید سرزمین‌های دشمن، پیشاپیش، تبلیغ پیروزی کوروش و آزادی می‌کردند.(۲) ایرانیان بابلیان را بیرحم و سیاه‌اندیش می‌دانستند و در اصل آیین زرتشت به اندیشهٔ ایرانیان غنا و وسعتی داده بود که آیین‌های بت‌پرستی بابلیان از آن بی‌بهره بود. بنابراین نظریه، تبلیغ ایرانیان در میان مردم بابل می‌توانست کارساز باشد.

یوسفوس فلاویوس در ***روزگار باستان یهودیان*** می‌گوید که کوروش کتاب یشعیای نبی را خوانده و از گرایش یهودیان به شکست خوردن بابل مغرور آگاه بوده است.

غیر از یهودیان، اقوام و ملت‌های دیگر در مرکز بابل می‌زیستند و مهارکردن آنان برای حکومت بابل آسان نبود. کوروش روی پشتیبانی همهٔ آنها حساب می‌کرد. در این میان می‌بایست مذاهب آنان را به رسمیت بشناسد. کوروش در عین مدارا با این مذاهب، اقوام را نیز در بازگشت به زادگاه خود آزاد اعلام می‌کند. یهودیان می‌توانستند وضع استراتژیک مناسبی برای کوروش بیافرینند. گام بعدی کوروش فتح مصر بود و وجود کشوری خودمختار وزیر نظارت امپراتوری ایران، بسیار سودمند بود. آنها ملتی خراج‌گزار ایران می‌شدند که سرزمین ویرانه و متروک خود را نیز آباد می‌کردند. اکثریت یهودیان بابل ثروتمند و مرفه بودند و نزدیک

۱۵۰۰۰۰ نفر جمعیت داشتند. همهٔ این عوامل به سود کوروش بود.

یشعیای دوم (۵۵-۴۰) کوروش را ناجی مردمان یهودی دانست که از پشتیبانی خدا نیز برخوردار بود. همان‌گونه که در فصل‌های پیشین گفتیم برخی از پژوهشگران یشعیای دوم را نمایندهٔ طبقهٔ کاهنان و سیاستمداران وابسته به خاندان سلطنتی سرنگون شده و تبعیدی بابل می‌دانند. این گروه هنوز رؤیای به قدرت رسیدن را در سر داشتند.

درباره کمک‌های عملی یهودیان به پیروزی سپاه ایران در بابل اسنادی در دست نیست ولی پیشواز آنان از سپاه پیروز در تاریخ ثبت است. نزدیکی فرهنگی یهودیان به ایرانیان در دوره اسارت بابل بیشتر شده بود. آنان با آموزه‌های دین زرتشت آشنا شده بودند و احساس نزدیکی با آن می‌کردند. هر دو دین‌هایی صلح‌طلب و استوار بر کشاورزی بودند. در هر حال سطح تکامل مناسبات و فرهنگ در ایران هخامنشی در دنیای باستان کم مانند به نظر می‌رسد.

مقایسهٔ منشور کوروش و دیگر کتیبه‌های هخامنشی با شاهان معاصر آشوری، تفاوت فرهنگ ایران و ملل دیگر را نشان می‌دهد. نزدیک به صد سال پیش از کوروش، آشور بانیپال به شوش حمله کرد. او پیروزمندانه درکتیبه‌ای که به این مناسبت به جاگذاشته، می‌نویسد:

> من به شهرها تاختم. من به دست خویش سه هزار جنگجو را از دم تیغ گذراندم و تمامی دارایی آنها را به یغما بردم. برخی را به کام آتش سپردم و گروهی را زندانی کردم. بسیاری از گرفتارشدگان را برابر فرمان من دست‌ها و انگشتان بریدند و دیگران را بینی و گوش بریدند. چشمان بسیاری را درآوردم. از سرها و دست های بریده شده دو تپه بزرگ افراشتم. پس از همه این کارها شهر را آتش زدم و همه چیز را به آتش و خون کشیدم.(۳)

کتیبهٔ آزادی ملت‌ها، نوشتهٔ کوروش در ۵۳۹ ق.م ، در کاوش‌های باستان‌شناسی بابل (۱۸۷۹) به دست آمد و امروز در موزه لندن است. در این کتیبه می‌خوانیم:

> هنگامی که من بدون جنگ و ستیز به بابل راه یافتم، با خوشی و شادمانی مردمان درکاخ پادشاهان بر تخت نشستم. سپاهیان من به آرامی به بابل آمدند. من نگذاشتم دشمنی به سومر واکد گام بگذارد. اوضاع داخلی بابل و مکان‌های مقدس آن قلب مرا تکان داد و مردمان بابل به انجام مراسم دین خود پیروز شدند و از بند مردمان بی‌دین رستند. من از خرابی خانه‌های آنها جلوگیری کردم. من نگذاشتم مردم از هستی بیفتند.(۴)

به این ترتیب بود که کوروش دستور آزادی یهودیان در بازگشت به زادگاه و بازسازی خانه خدا را اعلام کرد.

یهودیان بابل در عمل میل کمی به بازگشت به سرزمین متروک و ویرانه خود داشتند. بیشتر

آنان دیگر در کار تجارت خود موفق بودند و شرط ادامهٔ آن را زندگی در بابل می‌دیدند. طبقهٔ اشراف وابسته به خاندان سلطنتی گرایش دیگری داشت. آنان به همراه کاهنان تبعیدی در رؤیای به دست آوردن جلال و اقتدار پیشین خود به سر می‌بردند. ولی بازگشت به زادگاه را چونان جریان احیاء مذهبی تبلیغ می‌کردند. نگرش مذهبی عامهٔ مردم در این مورد به‌گونه‌ای دیگر بود. آنان تکرار تجربه تلخ شاهان خودکامه و معبد را نمی‌خواستند؛ معبدی که دیگر امروز با الهیات جهانی آنان که چکیدهٔ دولتی منهدم شده بود، سازگاری نداشت. آنان به درست‌بودن انتقادهای انبیاء پی برده بودند و گرایش به استقلال سیای را از ترس خدشه‌دارشدن دین خود از دل رانده بودند. اما امپراتوری ایران بازگشت یهودیان به زادگاه و احیاء مرکزیت مذهبی آنان را می‌خواست. برخی پژوهشگران این گرایش را به مدارا و رواداری ایرانیان با همهٔ آیین‌های زمانه خود نسبت می‌دهند و برخی دیگر برآنند که نزدیکی خاص آموزه‌های دین یهود و زردتشت این رفتار ایرانیان را دامن می‌زد. برخی از پژوهشگران در مورد یکتاپرست بودن کوروش و یا شاهان دیگر ایران اطمینان تاریخی ندارند. زیرا آنها از هر سرزمینی که می‌گذشتند در معابد حضور می‌یافتند و امید به یاری خدایان آنان داشتند. به این ترتیب هم خدای بابلی مردوک و هم یهوه را عبادت کردند. این دسته از پژوهشگران پشتیبانی کوروش از مذهب یهود و بازسازی معبد را امری استثنایی نمی‌دانند. زیرا کوروش دستور بازسازی همه معابد در بابل، ایلام و آشور را داد و از میان اقوام اسیر در این سرزمین‌ها به جز یهودیان مقدمات بازگشت فینقی‌ها و ایلامی‌ها به سرزمین‌هایشان را فراهم کرد. سیاست کوروش بر رضایت اقوام از تحت‌الحمایگی ایران استوار بود. تمرکز ثروت‌ها در مناطقی چون بابل می‌توانست دردسرزا باشد، از این‌رو غنایم نبوکدنصر از معبد یروشالاییم به یهودیان بازپس داده شد تا بتوانند به زادگاه خود بروند و آن سرزمین ویرانه را آباد کنند؛ سرزمینی مهم از نظر استراتژیک. همسایهٔ مصر.

از سویی پراکندگی جمعیت بابل می‌توانست خطر شورش آن را از میان بردارد و جمعیت‌های سست و نسبتاً بی‌ریشه‌ای که در بابل بودند یعنی اقوام شکست خورده در تبعید برای این هدف مناسب به شمار می‌رفتند. در عین حال کُلُنی‌های کوچک غیرمستقل هرگز نمی‌توانستند مشکل جدی برای امپراتوری درست کنند. برای هریک از این کلنی‌ها شهربانی لازم بود تا مالیات‌ها را جمع‌آوری کند و قوانین ایران را جاری سازد. از سویی برای آنکه جمعیت‌ها رغبت به بازگشت داشته باشند، کوروش اختیارات حکومت‌های تحت‌الحمایه و بازسازی از محل بودجه امپراتوری را اعلام کرد و به این ترتیب جریان ضعیفی از بازگشت به راه افتاد.

در زمان کوروش ۴۵۰۰۰ نفر از بابل به یروشالاییم رفتند. کوروش در جنگ با اقوام شرقی در ۵۳۰ ق.م کشته شد.

پس از مرگ کوروش کمبوجیه به قدرت رسید. وقتی کوروش در اکباتان بود (۵۳۸ ق.م)

کمبوجیه فرمانروایی بابل را به عهده داشت. در ۵۲۵ ق.م کمبوجیه مصر را گرفت. اما مصر مدام سر به شورش برمی‌داشت و ایران هرگز نتوانست آن را مهار کند. از این‌رو در زمان کمبوجیه نیز اهمیت استراتژیک یروشالاییم مطرح بود.

یِهود Yehud واژه‌ای بود که ایرانیان برای سرزمین یهودا به کار می‌بردند. در دوره کمبوجیه در یِهود معبد ساخته نشد. هرچند که کوروش اجازهٔ ساختن داده بود اما مردم در انجام این کار مقاومت داشتند. پس از ویرانی معبد اول و باقی ماندن تهیدستان شهر و روستا، مراسم مذهبی یهود و حتی قربانی توسط کاهنان فقیری که مانده بودند در بلندی‌ها اجرا می‌شده است. در دوره کمبوجیه نیز تبعیدیان بازگشته مراسم را همچنان اجرا می‌کردند اما هیچ گرایشی به ساختن معبد نشان نمی‌دادند.

جان برکیست دوره کمبوجیه را دورهٔ رکود و ایستایی می‌داند و نبودن هیچ اثر ادبی یهود در این دوره را از این‌رو می‌داند.

آغاز تکاپوی عملی برای ساختن معبد دوم در دوره **داریوش** بود (۴۸۶-۵۲۲ ق.م). در دوره داریوش هم سیاست احیا معابد سرزمین‌های زیر فرمان و هم سیاست سرکوب شورش‌ها (در مصر و بابل) اجرا شد. شهرت داریوش در روش قانونگذاری او است. او برای همه استان‌های (ساتراپ‌های) امپراتوری، قانون یکسان تدوین نکرد بلکه برای هر منطقه قانونی مناسب سنت‌های آن نوشته شد. امپراتوری از بیست ساتراپ تشکیل شد.

مصر از نقاط بحرانی امپراتوری داریوش بود و توجه او به سوی یهودیه بی‌مورد نبود. داریوش به آبادی معبد نیز توجه بسیار داشت. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که داریوش زرتشتی یکتاپرستی بود و مدارا با مذاهب دیگر و تحمل چند خدایی را با هدف‌های سیاسی انجام می‌داد.

داریوش درباری جوانی را که رابطه خویشاوندی با یهودیان داشت، به نام **زرووابل** به فرمانروای یروشالاییم گماشت. در ۵۲۰ ق.م زرووابل همراه **یهوشوع**، **یهوصادوق** کوهن گادول، **هگایی** و **زخریا** (زکریا) به یِهود رفتند. داریوش مصالح ساختمانی و غذای لازم را تأمین کرد و فرستادگان او در جهت هدف‌های امپراتوری پارس مأمور ساختن معبد شدند.

ساختن معبد دوم در اواخر ۵۲۰ پیش از میلاد آغاز شد؛ یعنی ۲ سال پس از مرگ داریوش. اما او برای تدارک لشکرکشی به مصر سیلوهای بزرگ ساخت زیرا منطقه قادر به تأمین غذای سپاه ایران نبود.

یکی از ویژگی‌های داریوش کیش شخصیت‌پرستی بود. او دو پایتخت داشت: تخت‌جمشید برای برگزاری مراسم مذهبی و شوش که پایتخت اداری او و بر سر راه‌های تجارت جهانی بود. داریوش واحدهای وزن و اندازه‌گیری جدیدی را رواج داد که به کار تجارت رونق داد. او در

۴۹۰ ق.م در جنگ **ماراتون** از یونان شکست خورد و در ۴۸۶ ق.م مُرد.

در زمان پادشاهی داریوش پیرو ایجاد جنب و جوش برای ساختن خانهٔ خدا، ادبیات یهود نیز رونق گرفت. سه ناوی این دوره ، هگایی،* زخریا (زکریا) و یشعیای سوم (از آیه ۵۶ تا ۶۶).

این سه ناوی رابطه تنگاتنگی با بازسازی معبد دارند. هگایی و زکریا شرکت عملی و یشعیای سوم شرکت فکری. هر سه آنان دیدگاه پیچیده‌ای در مورد معبد داشتند و به کارکردهای اقتصادی، سیاسی نمادین و مذهبی آن آگاه بودند.

هگایی ناوی سیاستمداری بود که مقبرهٔ او امروز در همدان قرار دارد. کتابی که او نوشته به ۵۲۰ ق.م بازمی‌گردد. در این هنگام داریوش پس از سرکوب شورش‌ها در فکر لشکرکشی به مصر بود. هگایی خطر عبور سپاه عظیم ایران را به مردم یهودیه هشدار می‌دهد و از آنان می‌خواهد که رفتار صلح‌آمیز داشته باشند و در ذخیره‌کردن غلات برای آنان همکاری کنند. هگایی برساخته‌شدن معبد پافشاری دارد و آن را ضامن امنیت سرزمین می‌داند. برخی از پژوهشگران بر این باورند که زرووابل گرایش و امکان یک شورش ملی علیه ایران را داشت. اما لشکرکشی به مصر و فروکش‌کردن موج شورش‌ها او را بازداشت. هگایی نیز در این شرایط حسّاس، زرووابل را به آرامش فرامی‌خواند و اطمینان می‌دهد که هیچ گزندی از سپاه ایران که زمین و زمان را خواهد لرزاند متوجه سرزمین او نخواهد بود.

> و کلام خداوند بار دوم در بیست و چهارم ماه بر حجّی نازل شده گفت زرووابل والی یهود را خطاب کرده بگو من آسمان‌ها و زمین را تزلزل خواهم ساخت و کرسی ممالک را واژگون خواهم نمود. و قوت ممالک امت‌ها را هلاک خواهم ساخت و عرابه‌ها و سواران آنها را سرنگون خواهم کرد واسب‌ها و سواران آنها به شمشیر یکدیگر خواهند افتاد. یهوه صبایوت می‌گوید در آن روز ای بنده من زربابل بن شالتیشیل ترا خواهم گرفت و خداوند می‌گوید که ترا مثل نگین خاتم خواهم ساخت زیرا که من ترا برگزیده‌ام.(۷)

سویهٔ سیاسی کتاب هگایی بر سویهٔ مذهبی آن چیرگی دارد و حتی الهیات او را زیر تأثیر قرار می‌دهد به طوری که دلایلی که برای ساختن معبد می‌آورد به نسبت تحول فکری یهودیان در بابل، ابتدایی به نظر می‌رسد.(۸)

زکریای نبی (از آیه ۱ تا ۸) را **زکریا بن برشیا** و همزمان با هگایی می‌دانند. او نیز مانند هگایی در تکاپوی آرام‌کردن مردم هنگام عبور سپاه ایران بود. زکریا خوابی می‌بیند و به کمک فرشته‌ای به آینده و به مسیر سپاه ایران تا مصر می‌رود و سپس به مردم اطمینان می‌دهد که هیچ

---

* به تلفظ متن کتاب مقدس (ترجمهٔ فاضل‌خانی) حجّی نبی.

خطری آنان را تهدید نخواهد کرد. زکریا به گروه فرستادگان ایران یعنی یهوشوع کوهن گادول و زرووابل ابراز وفاداری می‌کند و از مردم پیروی از آنان را می‌خواهد. از آنجا که شهرهای زیر فرمان ایران اجازه حصارکشی نداشتند، زکریا در مکاشفه‌های خود یروشالاییم را شهری می‌بیند که نیاز به حصار ندارد زیرا خداوند دیواری از آتش در اطراف آن برپا خواهد کرد.

در مجموع بار مکاشفه‌ای کتاب زکریا سعی در پوشاندن جنبه‌های سیاسی گفتار او دارد. فرشتگان، مردان اسب سوار، طومارهای پرآن، کوه‌های مسین و عرابه‌های اسرارآمیز از عناصر مکاشفه زکریا هستند.(۹)

یشعیای سوم (۶۶-۵۶) بیشتر از دو ناوی دیگر به رواج آموزه‌های دین یهود توجه دارد. او به وجود بقایای کیش‌های بت‌پرستی در سرزمین اعتراض می‌کند. حتی به ذبح‌کردن کودکان در زیر صخره‌ها اشاره می‌کند.(۱۰) تأکید او به پرستش خدای یگانه و عدالت خط پیوستگی با یشعیای اول و دوم است. از جمله دیدگاه او در مورد نیایش و روزه گرفتن در همان راستا است.

> آیا روزه‌ای که من می‌پسندم مثل این است روزی که آدمی جان خود را برنجاند و سر خود را مثل نی خم ساخته، پلاس و خاکستر زیر خود بگستراند. آیا این را روزه و روز مقبول خداوند می‌خوانی؟ مگر روزه‌ای که من می‌پسندم این نیست که بندهای شرارت را بگشایید و گره‌های یوغ را باز کنید و مظلومان را آزاد سازید و هر یوغ را بشکنید مگر این نیست که نان خود را به گرسنگان تقسیم نمایی و فقیران رانده‌شده را به خانه خود بیاوری و چون برهنه را ببینی او را بپوشانی و خود را از آنانی که در گوشت تو می‌باشند، مخفی نسازی.(۱۱)

یشعیای سوم اخلاق عمومی را مورد نقد قرار می‌دهد. باید توجه داشت که مردی فرهیخته که از رهبران مذهبی در بابل بوده و در یکی از شهرهای بزرگ و متمدن پرورش یافته، نمی‌تواند با اخلاق و رفتار بازماندگان تهیدستی که در خرابه‌های اورشلیم و در تیررس آیین‌های بدوی مناطق همسایگان زندگی می‌کردند، سازگاری داشته باشد. این ناسازگاری در عرصه سیاسی نیز بازتابی عمومی داشت. مهاجرانی که از بابل آمده بودند، به دلیل پشتیبانی ایران، به محض ورود به سرزمین قدرت را در دست گرفتند. این مهاجران نیز یکدست نبودند. برخی از جمله کاهنان گرایش مذهبی و برخی گرایش سیاسی و مدنی داشتند. فرزندان دربار سابق که در بابل موقعیت اشرافی خود را نگه داشته بودند و بازرگانانی که رونق کار خود را در پیروزی سپاه ایران می‌دانستند، گرایش سیاسی و مدنی را تشکیل می‌دادند.

این گروه هم با آنان که به خدایان همسایگان خود روی آورده بودند تضاد داشتند و هم با آن دسته از بازماندگان روستایی که زمین‌های کوچک را کشت می‌کردند و از نظر فکری معتقد به

عدالت اجتماعی و سنت انبیاء دورهٔ پیش از اسارت بودند. این گروه که زندگیشان وابسته به محصول اندک زمین‌هایشان بود، علاقه‌ای در تبدیل سرزمین به پادگان تدارکاتی سپاه ایران نداشتند و از این رو با اشراف و کاهنان بازگشته از بابل در تضاد بودند. هر سه انبیای این دوره کفهٔ قدرت را به زیان ساکنان قدیمی و به نفع مهاجران و قوانین ایران سنگین کردند.

پیروزی اصلی در عرصهٔ ساختن معبد بود که سرانجام براساس میل مهاجران ساختمان آن در ۵۲۰ ق.م آغاز شد.

پس از داریوش اول، خشایاشاه اول یا xerxes (۴۶۵-۴۸۶ ق.م) فرمانروای امپراتوری ایران شد. او برخلاف داریوش با مذاهب دیگر و معبدهایشان مدارا نداشت به ویژه که معابد را مراکز خطر و ناامنی سیاسی در میان ملت‌های دست‌نشانده می‌دید. در این دوره حول محور معبدها، حکومت‌های خودمختار سر به شورش برمی‌داشتند و این پادشاه آنها را ویران کرد.

در این دوره در یهودیه شورشی رخ نداد. هیچ نشانی از خراب‌شدن معبد که نزدیک نیم‌قرن از ساختن آن می‌گذشت، در کتاب مقدس یا منابع ایرانی وجود ندارد. معبد در این دوره با کاهش بودجه روبرو بود. جنگ با یونان پس از شکست در جنگ ماراتون همچنان ادامه داشت و امپراتوری ایران با مشکلات مالی دست و پنجه نرم می‌کرد. کتاب ملاکی نبی متعلق به این دوره است. ملاکی مشکل کسر بودجه معبد را در کتاب خود بازتاب می‌دهد. او به کاهنان انتقاد می‌کند که چرا سفرهٔ خداوند محقر است و جانوران کور و لنگ را قربانی می‌کنند.(۱۲) به احتمال زیاد وجود چنین وضعی در معبد بازتاب فقر و فشار و لشکرکشی‌ها بر روی اهالی یهودیه است. ملاکی‌نبی همچنین دربارهٔ برقراری عدالت و دستگیری از فقیران سخن می‌گوید.

در باب آخر ملاکی نبی گفتهٔ شگفت‌انگیزی دربارهٔ ظهور آیندهٔ الیاهو هناوی می‌بینم:

> اینک من ایلیای نبی را قبل از رسیدن روز عظیم و مهیب خداوند نزد شما خواهم فرستاد و او دل پدران را به سوی پسران و دل پسران را به روی پدران خواهد برگردانید مبادا بیایم و زمین را به لعنت بزنم.(۱۳)

پیشتر دیدیم که دانیال نبی برای نخستین‌بار در تاریخ اندیشهٔ یهود از ظهور ناجی آخر زمان سخن گفت. تأثیر افکار ایرانی و زرتشتی در مورد ظهور یک سوشیانت (ناجی) بر اندیشهٔ ملاکی نبی نیز آشکار است. در عین حال آشکار است که افسانهٔ عمر جاویدان الیاهو هناوی (الیاس) در آن زمان بین یهودیان وجود داشته‌است و اینک رنگ و بوی ایرانی سوشیانت را به خود می‌گیرد.

در دورهٔ پادشاه بعدی ایران یعنی اردشیر اول (۴۲۳-۴۶۵ ق.م) مشکلات مالی یهود همچنان باقی بود. قرار گرفتن در مرکز کشاکش میان سه قدرت بزرگ زمان یعنی ایران، مصر و یونان، یهود را ضعیف می‌کرد.

اردشیر بودجهٔ مراسم مذهبی راکه در زمان خشایارشاه اول کاهش یافته بود، افزایش داد و دو فرماندار قدرتمند برگزید تا دوباره حصارهای شهر را بسازند. این دو شهربان یهودی - ایرانی عذرا و نحمیا بودند.

عذرا از خاندان کاهنان بود. براساس کتاب مقدس، عذرا در هفتمین سال پادشاهی اردشیر و نحمیادر بیستمین و یا سی‌امین سال به شهربانی رسیدند ولی جان برکسیت در کتاب «یهودیت در سایهٔ پارس» به اختلاف نظر پژوهشگران در مورد تقدم و تأخر این دو نفر اشاره دارد.

دیدیم که پس از آزادی بابل بخش بزرگی از یهودیان نه در بابل ماندند و نه به یهود رفتند. آنان به امید آزادی پایدار در پناه فرهنگ ایران و به راه انداختن کشاورزی و زندگی صلح‌آمیز خود به سرزمین پارس‌ها مهاجرت کردند و در میان شهرهای بزرگ ایران پراکنده شدند.

دکتر حبیب *لوی* نویسندهٔ ***تاریخ یهود ایران*** به تراکم مهاجران در دو مکان اشاره دارد. براساس روایتی افسانه‌وار، این خانواده‌های کشاورزکه کیسه‌ای از خاک زادگاه را با خود به اسارت برده بودند، این کیسه را در کوله‌بار هجرت خود به ایران بردند و در مسیر کوچ خود هر جا که خاکی شبیه آن یافتند، ماندگار شدند. دومکان برگزیدهٔ آنان کوهپایهٔ دماوند، **گیلیارد (جلعاد)** و نزدیکی اصفهان بود.(۱۴) پیش از آنان گروهی از اسباط اسیر شده به دست آشور در گیلیارد زندگی می‌کردند. در نزدیکی اصفهان نیز شهر یهودیه تأسیس شد. همزمان با استقرار آنان در شهرهای ایران چون شوش، تخت جمشید، همدان و ... کنیساها نیز در ایران ساخته شدند. برایان دوبریفنی (پژوهشگر معماری کنیساهای جهان) هیچ اثر باستانی را متعلق به کنیساهای این دوره نمی‌داند و هاینریش گریتز بر آن است که به احتمال زیاد کنیساهای دورهٔ هخامنشی در زمان سختگیری مذهبی ساسانیان از میان رفته‌اند. در ادبیات یهود این دوران نیز به نیایشگاه به عنوان مکانی خاص اشاره نشده است. در کتاب‌های نحمیا و استر برای نیایش به درگاه خدا مکان خاصی وجود ندارد. در هرجا می‌توانند پلاس بپوشند و به زاری به درگاه خدا بنشینند. همان گونه که ملکه *اِستِر* در دربار خشایارشاه چنین می‌کند.(۱۵) اما آشکار است که آنان هویت مذهبی خود را در شهرهای ایران حفظ کرده‌اند. و به‌صورت کلنی‌هایی می‌زیسته‌اند. (این شواهد با بررسی داستان استر روشن‌تر خواهد شد.) در این کلنی‌ها بدون تردید خانه‌ها و مکان‌های ساده‌ای برای گردآمدن و نیایش وجود داشته‌اند. یهودیانی که از بابل به ایران آمده بودند با مکانی به عنوان کنیسا آشنایی داشته‌اند و تردیدی نیست که آن را در ایران نیز برقرار کرده‌اند.

پی‌نوشت

۱- نگاه کنید به : رابرت ا. هیوم. ادیان زندهٔ جهان. ترجمهٔ دکتر عبدالرحیم گواهی. دفتر نشر فرهنگ‌اسلامی. چاپ چهارم. ۱۳۷۴.

2- Jon Berquist. Judaism in Persia's Shadow. Fortress Press. 1995.P30.

۳- مقایسهٔ دو کتیبه به نقل از:

محمد قائمی. هخامنشیان و تورات. چاپ اول. ۱۳۴۹. انتشارات تأیید اصفهان. صفحه ۱۲.

۴- همان جا صفحهٔ ۱۰.

۵- نگاه کنید به ویل دورانت. تاریخ تمدن. جلد مشرق زمین. انتشارات آموزش انقلاب اسلامی. و نیز

See : Heinrich Graetz. History of the Jews. The Jewish Society of America. 1974.

6- Jon Berquist. Judaism in Persia's Shadow. P24,25.

۷- هگایی نبی ۲۳ تا ۲:۲۰

۸- همان جا ۱۲ تا ۱:۷

۹- نگاه کنید به زکریای نبی باب چهارم و پنجم.

۱۰- یشعیای نبی ۵۷:۶

۱۱- همان جا ۸ تا ۵۹:۵

۱۲- ملاکی نبی ۹ تا ۱:۷

۱۳- همان جا ۶ و ۴:۵

۱۴- حبیب لوی. تاریخ یهود ایران. کتابفروشی بروخیم. ۱۳۳۹.

۱۵- نگاه کنید به کتاب استر. باب چهارم.

تبار واژه و کارکردهای کنیسا

«رفتم به کلیسیای ترسا و کنیسای یهود
دیدم همه با یاد وصالت به سجود
با یاد وصال تو به بتخانه شدم
تسبیح بتان زمزمهٔ ذکر تو بود.»

امروز در زبان فارسی به نیایشگاه یهودیان کَنیسه گفته می‌شود. یهودیان ایران این واژه را با تلفظ **کِنیسا** بیان می‌کنند. واژهٔ کنیسه بیشتر از منابع عربی زبان گرفته شده است.

در زبان آرامی به نیایشگاه یهود **بِت هَکِنیشتا** گویند. زبان یهودیان بابل آرامی بوده و آنان این زبان را با خود به ایران نیز آوردند. آرامی پس از مدتی در امپراتوری ایران به زبان رسمی بدل شد زیرا کاربردهای تجاری و ارتباطی گسترده‌ای در جهان باستان داشت و به ویژه زبان تجاری یهودیان نیز به شمار می‌رفت. تردیدی نیست که مهاجرانی که از بابل به ایران آمدند، این واژه را با خود آوردند. امروز در ایران یهودیان مناطق ارومیه، سنندج و کرمانشاه با زبان آرامی آشنایی دارند و زبان خانوادگی و خصوصی آنان است.

واژهٔ آرامی **کِنیشتا** به مرور زمان در زبان یهودیان ایرانی به کنیسا تبدیل شده است. شاید تأثیر تلفظ عربی آن در تبدیل حرف ش به س مؤثر بوده است.

در ادبیات سده‌های میانهٔ ایران به واژهٔ **کِنِشت** بسیار برمی‌خوریم. ادیبان ایرانی با نام نیایشگاه یهود به خوبی آشنا بوده‌اند. واژهٔ **کِنِشت** هنوز بازتاب آرامی خود را نگه داشته است. ناصرخسرو قبادیانی مروزی حکیم و شاعر ایرانی در **سفرنامه** هنگام شرح سفر زیارت شهرهای مقدس به دیهی در فلسطین به‌نام کنیسه اشاره می‌کند و واژهٔ کِنِشت را نیز برای مکان نیایش یهودیان می‌آورد.

در یک رباعی از فخرالدین عراقی این واژه آمده است:

بگذر ز چراغ مسجد و دود کنشت　　بگذر ز زیان دوزخ و سود بهشت

پس بـر سـر لوح شـو کـه استاد قـلم ‌‌ ‌ اندر ازل آن چـه بـودنی بـود نـوشت(۱)

و از باباطاهر:

خـوشا آنـان کـه از پـا سـر نـدونند ‌ مـیان شـعله خشک و تـر نـدونند
کـنشت و کـعبه و بـتخانه و دیـر ‌ سـرایـی خـالی از دلبـر نـدونند

و از حافظ:

وفا مجوی ز دشـمن کـه پـرتویی نـدهد ‌ چو شمع صومعه افروزی از چراغ کنشت

و:

تو و تسبیح و مصّلا و ره زهد و صلاح ‌ من و میخانه و زنار و ره دیر و کُنشت(۲)

احمد شاملو در ***حافظ شیراز*** واژهٔ کنشت را بـا ضـمّم «ک» آورده است. در ***دائرةالعمارف مصاحب*** تلفظ این واژه Kenēst ذکر شده است.(۳) که با توجه به واژهٔ اصلی آرامی بت کِنیشتا، کِنشت درست‌تر است. شاید در زبان فارسی قدیمی این واژه کم‌کم به **کُنشت** تبدیل شده و به این صورت باقی مانده است و شاید هم تصحیح‌کنندگان حافظ، این واژه را از نظر آوایی بـا **کُنش** یکی انگاشته‌اند.

در زبان عبری به نیایشگاه یهود بِت کْنِسِت گفته می‌شود. **بِت** به معنای خانه و **کْنِسِت** به معنای شورا، انجمن و مجلس است: خانهٔ اجتماع. جمع این واژه ***باتی کْنِسِوت*** و یا ***باتی کْنِست*** و یا **کْنِسیوت** است. هم خانواده‌های این واژه **کِنِس** به معنای جمعیت و اجتماع و **کْنِسیه** به معنای اجتماع یا مجمع است.(۴) به احتمال زیاد در تمدن عرب این صورت از واژه گرفته شده و به کنیسه تبدیل شده است.

همچنین مسیحیان اولیه‌ای که نیایشگاه خود را از یهودیان جدا کردند، این واژه را برای مکان نیایش خود برگزیدند که امروز به فارسی به آن ***کلیسا*** می‌گوییم.

در زبان‌های لاتین به کنیسا Synagogue می‌گویند که به زبان یونانی به معنای محل اجتماع است. پس از فتح یهودیه به دست اسکندر و رواج زبان یونانی در میان یـهودیان، مکـان‌های گردهمایی برای نیایش و آموزش تو راه را که دور از معبد دوم در روستاها و شهرهای کوچک

تشکیل می‌شد، سنیاگوگو نامیدند.(۵)

کارکردهای گوناگون کنیسا در جوامع یهودی موجب شده که نام‌های گوناگونی به آن داده شود از جمله: خانهٔ مطالعه، خانهٔ تحصیل، خانهٔ اجتماع و ...

از زمانی که به دلیل تحت‌الحمایه بودن سرزمین فرمانروایان اقتدار خود را از دست دادند و کاهنان تنها اقتدار خود بر مراسم مذهبی را حفظ کردند، تاج شاهی بر سر توراه نهاده شد. تأکید بر آموزش توراه تز انقلابی تهیدستان و طبقات متوسطی بود که از اقتدار معبد نه دل خوشی داشتند و نه خاطرهٔ خوبی. آموزش توراه به این ترتیب پس از بازسازی خانهٔ خدا (معبد دوم) در برابر قربانی گذاردن در معبد قرار گرفت. کوهن‌هایی که به حلقهٔ قدرت در معبد راهی نداشتند و خاستگاه آنان از میان خرده‌مالکان روستایی و طبقهٔ متوسط شهری بود، رواج دهندگان این دیدگاه پیشرو شدند و کنیساها را به مکان آموزش تحصیل اجباری کودکان از پنج سالگی، تفسیر و تحصیل توراه و حل مشکلات مردم محلی تبدیل کردند.

یکی از کارهایی که در کنیسا انجام می‌شد نسخه‌برداری از توراه توسط کاتبان کارآزموده بود. این کاتبان (سوفریم) سرآغاز یکی جنبش‌های مهم سیاسی و فلسفی یهود به نام فریسیان بودند.

کارکرد آموزشی کنیسا موجب شد که نام بت *همیدارش* یعنی مدرسه و خانهٔ آموزش نیز به آن داده شد. در جوامع یهودی دیاسپورا (دیگر با خیال راحت از این واژه استفاده می‌کنیم!) کنیساها، افزون بر کارکردهای یاد شده، محل سازمان اداری جوامع بود، کارهایی نظیر حل اختلاف، سیستم جمع‌آوری اعانه برای فقیران، خوابیدن غریبان و مسافران را به عهده داشت و در هنگام رخ‌دادن رویدادهای هولناک برای جوامعی که یهودیان در میان آنها زندگی می‌کردند، مکانی برای کمک به همنوعان بود.

کارکرد مهمی که کنیسا در طول تاریخ داشت، آموزش و تحصیل بود. براساس قوانین هر یهودی می‌باید فرزند پسر خود (و در صورت تمایل دختر خود) را در پنج سالگی به معلم کنیسا بسپارد. به این شکل درصد باسوادی در میان مردان یهودی شهرنشین و آنانی که در محل زندگی خود کنیسایی داشتند به بالای ۹۰ درصد می‌رسید. این رقم در دنیای باستان و به فرض در زمان ساسانیان، درصد بیسوادی در میان توده‌های مردم بود. در جوامع ساسانی، رومی، یونانی و مسیحی اولیه آموزش، خواندن و نوشتن تنها در اختیار اشراف و نجیب‌زادگان بود. در قرون وسطی تنها تمدن اسلامی از این قاعده برکنار بود زیرا پیامبر اسلام تأکید قاطعانه بر باسوادشدن داشته است.

وقتی یهودیان به میزان گسترده‌ای سواد خواندن و نوشتن عبری را داشتند (حتی اگر زبان‌های جوامعی که در آن زندگی می‌کردند نمی‌دانستند)، در کار تجارت نیز موفق می‌شدند. آنان می‌توانستند با هر یهودی در هر نقطهٔ دیگر جهان سخن بگویند، رابطه بر قرار کنند و اوراقی شبیه

چک و سفتهٔ امروز ردوبدل نمایند. وجود کنیسا در جوامع یهودی کار بازرگانان را آسان می‌کرد؛ زیرا می‌دانستند که با رسیدن به هر شهری می‌توانند در کنیسا سرپناه بگیرند و غذای سازگار با اصول مذهبی خود بخورند. جزو سنت‌های یهودیان آن بود که هر غریب، میهمان و مسافر ناآشنایی را که از شهری دیگر می‌رسید، به مراسم شب شنبهٔ خود و به صرف شام و خواب دعوت کنند و هر مسافری با معرفی خود در کنیسای شهر میزبان می‌توانست روز مقدس شنبه را به استراحت در خانهٔ میزبان بپردازد. کارکرد تجاری کنیساها به همین‌جا پایان نمی‌یافت.

راه‌های دنیای باستان ناامن بود. دزدان و راهزنان چه در خشکی و چه در راه‌های دریایی در کمین کاروانیان و یا تاجرانی بودند که حاصل فروش خود را به خانه می‌برند. یکی از مشکلات تاجران حمل سکه‌های حاصل از تجارت خود در راه‌های ناامن بود. جوامع یهودی این مشکل را میان خود حل کرده بودند. ضمن اعتماد به سوگند به کتاب مقدس، میان خود رسیدهایی ردوبدل می‌کردند. در عین حال بازرگانان شریک‌های تجاری در شهرهای گوناگون داشتند و به این صورت تاجری که در یک شهر جنس خود را فروخته بود در شهر خود می‌توانست از شریک طرف معاملهٔ خود، پول را دریافت کند. نهاد کنیسا همهٔ این ارتباط گیری‌ها را آسان می‌کرد. هاوارد فاست در مورد کارکرد ارتباطی کنیسا در تجارت بین‌المللی می‌نویسد:

> توراه پایه‌های اعتماد و مسئولیت را پی‌ریزی کرد و واحدهای اجتماعی یهودیان در دیاسپورا همه‌جا کنیساهای محلی را تشکل دادند و یگانگی و اشتراک اندیشه و زبان پدید آمد.(۶)

کنیسا به عنوان نهادی دارای کارکرد نیایشی نام **بت تِفیلا** یا خانهٔ نیایش نیز داشت؛ بنایی مقدس که جز ساخته‌شدن در مکان پاک هیچ محدودیت ساختمانی عمده‌ای از دیدگاه قوانین یهود نداشت. یک خانهٔ کاهگلی یک خانهٔ چوبی و کلبه‌ای محقر می‌توانست کنیسا باشد و ساختمان‌های بزرگ و باشکوه شهرهای ثروتمند یهودی‌نشین کنیسا به شمار می‌رفت. اما هیچکدام برتری یا اقتداری بر دیگری نداشت و هرکدام جوامع پیرامون خود را پوشش می‌داد. در همهٔ آنها نیز مراسم کمابیش به یک روال انجام می‌شد. ابتدا تا پیش از دورهٔ تلمودی بخش‌هایی از توراه خوانده می‌شد اما از آن پس نیایشی (تفیلا) سراسری تدوین شد.

تشکیل یک کنیسا تنها به مکانی پاک و وجود ده مرد بالغ (بالای سیزده سال) بستگی دارد. تعداد کافی افراد برای تشکیل کنیسا را به زبان عبری **مینیان** (شماره) می‌گویند، در باورهای عرفانی و قبالایی یهودیان، دربارهٔ اعداد دیدگاه‌هایی خاص وجود دارد. فیلون فیلسوف یهودی قرن اول میلادی عده ده را کامل‌ترین عدد می‌دانست. اما در این مورد نظرها متفاوت است اورتودوکس‌های یهودی گاه با کمتر از ده نفر نیز مراسم نیایش را انجام می‌دهند.(۷) در تلمود

آمده است که نُه نفر به اضافهٔ یک سفر توراه قابل قبول است. دانشمندان دینی بابل (گائون‌ها ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ میلادی) نُه نفر به اضافهٔ پسربچه‌ای که یک جلد سفر توراه (به زبان آرامی Shumash و در عبری حوماش) دست بگیرد را کافی می‌دانستند.

سازمان اداری هر کنیسا، چه کوچک و چه بزرگ شامل یک مسئول به نام **رُش هَکنِیست** است که افرادی به نام **شَماش** در ادارهٔ کنیسا او را کمک می‌کنند. بسته به کوچکی یا بزرگی کنیسا، شمار خادم‌ها افزایش می‌یابد. کار خواندن و ادارهٔ نیایش‌ها به عهدهٔ فردی به نام **حَزان** یا پیشنماز است. او را **شالیح صیبور** (نمایندهٔ مردم) نیز می‌نامند. در جوامع کوچکتر همین پیشنماز که **بَعَل قوره** (قاری یا خواننده) نامیده می‌شود، کارهای ذبح مذهبی و معلمی (مِلمِد) را نیز انجام می‌دهد.

جداسازی زن و مرد در مراسم نیایش از معبد دوم به بعد و به تدریج عملی شد. ***آلفرد کولاچ*** نویسندهٔ ***کتاب چراهای یهودیان*** این جداسازی را از زمان معبد اول می‌داند. در معبد اول زنان در دورهٔ ماهانه و مردان دارای زخم‌های پوستی که براساس قوانین پاکیزگی لاویان ناپاک بودند، در مکانی جداشده قرار می‌گرفتند؛ اما زنان و مردان دیگر همراه یکدیگر و بدون جداسازی در معبد نیایش می‌کردند.(۸)

پژوهشگری به نام ***یدیدا استیلمَن**** رفتار جداسازی زن و مرد در مراسم نیایش را پیامد تأثیر افکار یونانی می‌داند و می‌نویسد:

> بسیاری از رفتارها نسبت به زن، طرد از اجتماع و پوشاندن حجاب به آنان تأثیر هلنی‌گری و افکار یونانی بر شرق نزدیک بود. یهودیان باستان و اعراب تا پیش از سده‌های میانه و دوران جدید چنلهان به تفکیک زن‌ها از مردها کاری نداشتند. جداسازی زنان از مردان در مراسم نیایش تنها از معبد دوم پیدا شد.(۹)

ولی دیدگاه شرعی یهود ریشهٔ جدایی زن از مرد در مکان‌های عمومی را در توراه می‌داند. چنان‌چه خیمهٔ سارا جدا بود و ریوکا هنگام ملاقات با اسحق سرش را پوشاند. در هنگام خروج از مصر زنان جدا از مردان سرود می‌خواندند. دیدگاه شرعی این موارد را نشانهٔ جدایی بنیادی زن از مرد می‌داند.

رسم‌های نیایش در معبد با انواع تغییر شکل‌ها که اکثراً گونه‌ای تجرید عقلانی و نمادین را دربردارد، به کنیسا منتقل شد. برخی اصطلاح‌های مراسم قربانی در معبد اول به نیایش کنیسایی منتقل شد. از جمله واژهٔ *اَوُدا* که در مراسم قربانی‌کردن کاربرد داشت، صورت انتزاعی به خود

---

* Yedida K. Stillman.

گرفت و در نیایش به سرسپردگی قلبی تبدیل شد.(۱۰) در معبد سلیمان و نیز معبددوم همواره یک شمع از شمعدان هفت شاخهٔ *منورا*، روشنایی دائمی داشته است و شمع‌های دیگرِ شمعدان را پس از هر روز پاکیزه ساختن، با شعلهٔ شمع جاودانی روشن می‌کرده‌اند. این شمع را **شماش** Shamash می‌گفته‌اند.

سفر توراه‌ها در مکانی قرار می‌گیرند که با پرده‌ای به نام **مخحال** جدا می‌شوند. در معبد دوم قدس‌الاقداس توسط پرده‌ای از باقی معبد جدا می‌شد. در روزهای مقدس مهم پردهٔ سفید آویخته می‌شد و در روزهای دیگر رنگ‌های گوناگون.(۱۱)

از آنجا که دو معبد یهود دارای سقف مسطح بود معمولاً کنیساها را با سقف صاف می‌سازند. اشیاء نقره‌ای زنگوله‌داری که به توراه‌ها وصل می‌شوند یعنی **ریمونیم**، تاج‌های فرعی توراه هستند. تاج اصلی بالای توراه نهاده می‌شود. زنگوله‌های ریمونیم بازمانده‌ای از زنگوله‌هایی است که کوهن گادول‌های معبد به لباس خود می‌آویختند. کاربرد این زنگوله‌ها در مورد لباس کاهنان آن بوده که احتمالاً مردم نزدیک‌شدن آنها را بفهمند، احترام لازم و نیز رعایت فاصله برای پاک ماندن کاهنان را بکنند. در مورد *سِفِر* توراه صدای زنگوله‌ها نزدیک‌شدن توراه را در جمعیت و شلوغی کنیسا یادآور می‌شد؛ زیرا پس از بیرون آوردن توراه از جایگاه و خواندن نیایش‌های مخصوص، آن را در سراسر کنیسا می‌گردانند.

در کنیسا نیز مانند معبد، کندن کفش‌ها نماد پانهادن در مکان مقدس است. همان‌گونه که حضرت موسی در کوه سینا و مقابل خدا کفش از پا بیرون آورد.

کنیسا نیز به پیروی از معبد دوم، می‌باید فاقد هرگونه تصویر و مجسمهٔ سه‌بعدی باشد.

در معبد اول ساز و موسیقی یکی از اجزاء مهم نیایش بود. مغنیان و سالار آنان که در مزامیر داوود نام برده می‌شود، سرودها را همراه موسیقی می‌خوانده‌اند. در معبد دوم نیز این رسم ادامه داشت. اما کم کم حذف شد و زیر تأثیر فرهنگ‌های دیگر در کنیساها نواختن ساز ممنوع شد!

انتقال جوهرهٔ نیایش از معبد به کنیسا و دست‌یابی به ویژگی‌های تجریدی و فلسفی را در یکی از اجزاء نیایش کنیسا به نام *عَلیا* به خوبی می‌بینیم. در کنیساها به بوسیدن سفر توراه از سوی خوانندگان نیایش و همهٔ مردم کنیسا (جز آنان‌که شرایط جسمی خاصی دارند)، عَلیا می‌گویند. این بوسه بر روی پارچه‌های زیبایی که سفرتوراه‌ها را می‌پوشاند انجام می‌شود.

پیشینهٔ اصطلاح عَلیا در زبان عبری به زمانی بازمی‌گردد که قربانگاه داوود و سپس معبد اول در بالای تپه بنا شده بود. مردمی که به زیارت می‌آمدند، قربانی‌های خود را به بالای کوه می‌بردند، این کار را *علیا* می‌نامیدند. عَلیا در واژه به معنای **بالارفتن** است. به تدریج عَلیا و واژهٔ مشتق از آن عولا به خودی خود به معنای *قربانی سوختنی* شد.(۱۲) تا آن که بالارفتن از کوه و

قربانی سوختنی به عنوان شکل اصلی نیایش جایَ خود را به خواندن تفیلا* و توراه داد.

علیا در کنیساها به این صورت است که اولین علیا (بوسه بر توراه) را یک فرد کوهن و دومی را یک لِوی انجام می‌دهد و سپس مردم توراه را می‌بوسند تعداد علیاها (علیوت) در مراسم و جشن‌ها متفاوت است.

در اصل جوهرهٔ مفهوم نوین نیایش در دین یهود در همین تبدیل نهفته است:

بوسیدن توراه چونان عروجی روحانی در لحظه‌های نیایش به جای بالارفتن از کوه و رسیدن به معبد و قربانگاه؛ تجریدی نمادین و عرفانی.

* نماز و نیایش

پی‌نوشت

۱- مجموعه آثار فخرالدین عراقی دکتر نسرین محتشم. انتشارات زوار. ۱۳۷۲ چاپ اول.

۲- حافظ شیراز. احمد شاملو. نشر مروارید ۱۳۷۳.

۳- نگاه کنید به: دائرةالمعارف مصاحب. جلد دوم واژهٔ کِنشت.

۴- فرهنگ عبری به فارسی حییم. چاپ ۱۳۶۰. انجمن کلیمیان تهران.

۵- جان بی ناس. در تاریخ جامع ادیان. ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت. اصل این واژهٔ یونانی را **سنیاگوگو** می‌داند.

6- Howard Fast. The Jews. Laurel Book. 1988.

7- Alfred I. Kolatch. The Jewish Book of why. Johathan David Publishers. 1981.

8- Ibid.

9- Studies in Judaism and Islam. Attitude toward Woman in Traditional Near Eastern Societies. by yedida k. Stillman. Hebrew University.

10- See: Judaika. P583.

11- Alfred S. Kolatch. The Jewish Book of Why. P124,125.

۱۲- فرهنگ عبری به فارسی. سلیمان حییم. ۱۳۶۰. انجمن کلیمیان تهران.

* ناصر خسرو شرح دیدار خود از کنیسه‌های سرزمین مقدس در سفرنامه آورده است نگاه کنید به: ناصرخسرو قبادیانی مروزی. سفرنامه. به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی. انتشارات زوار ۱۳۷۵. ص ۲۴ تا ۳۰.

معبد دوم و ادبیات خرد

«لب‌های معرفت، جواهر گرانبهاست.»

امثال سلیمان

میرچا الیاده در پژوهش‌های خودنشان می‌دهد که معابد مذاهب باستان دارای نمادهای کیهان شناختی بوده‌اند. سازندگان این معابد، انواع صورفلکی و جهت‌گیری ساختمان نسبت به آنها را در نظر داشته‌اند و نیز مکان‌های خاصی را برای ساختن معبد بر می‌گزیدند که به نظر آنان گره‌گاههای گردآمدن نیروهای کیهانی در زمین هستند.(۱) برخی از پیروان مذاهب الهی نیز این باور را دارند. برخی نیز در پی اثبات علمی وجود انرژی‌های خارق‌العاده در برخی مکان‌های کرهٔ زمین که در همان جاها معابد و مکان‌های مقدس وجود داشته، هستند. این تلاش‌ها هنوز در ابتدای راه پژوهش به معنای علمی آن قرار دارند و باید منتظر نتیجه‌های آیندهٔ آن بود.اما نگاهی به تاریخ پرفراز و نشیب معبد دوم ما را به این فکر می‌اندازد که آیا می‌توان معبد دوم را مرکز تلاقی گردبادهای سهمگین و دگرگونی‌های تاریخ باستان در پنج قرن واندی آبادی خود دانست؟ بررسی تاریخ آبادی معبد دوم تا ویرانی آن این دورنما را تأیید می‌کند. این دوره به دلیل ابعاد تاریخی، فلسفی و مذهبی گفتارهای جداگانه‌ای می‌خواهد. در این فصل و فصل‌های آینده جنبه‌های گوناگون آن را بررسی می‌کنیم.

آبادی معبد دوم را هنگام رسیدن عذرا و نحمیا به عنوان دو شهربان از سوی امپراتوری ایران به یهود رها کردیم تا درنگی در ریشه‌شناسی واژگان و کارکردهای کنیسا داشته باشیم.

در سال ۵۲۰ ق.م بنای معبد دوم آغاز شد در ۵۱۵ ق.م بنا کامل شد و گشایش یافت. در ۴۵۸ ق.م عذرا و در ۴۴۵ ق.م نحمیا به یهود فرستاده شدند.

در کتاب عذرا نبی، آمده است پیرمردانی که آبادانی معبد اول را به یاد داشتند، هنگام گذاشتن سنگ بنای معبد دوم «به آواز بلند گریستند و صدای آواز، شادمانی و گریستن درهم آمیخت.»(۲)

عذرا دشمنی قبایل شمال با یهودا را عامل رکود ساختمان خانهٔ خدا در زمان کوروش

می‌داند. آنان مدام حکومت مرکزی ایران را از مقتدرشدن یهود و ساخته‌شدن شهر حصاردار می‌ترساندند.

نحمیا جوانی زیبا و درس خوانده و ساقیِ اردشیر (در کتاب مقدس اَرتَحشتا) بود. بیست سال پس از پایان اسارت بابل در شهر شوشان (شوش) در بزم شاه نشسته بود؛ اما چون از ویرانی و وضع بد شهر و خانهٔ خدا با خبر بود، غمگین می‌نمود. شاه علت روی زردی نحمیا را می‌پرسد و او پاسخ می‌دهد که چگونه روی زرد نداشته باشم وقتی می‌شنوم شهری که قبرهای پدرانم در آن است خراب شده و دروازه‌هایش سوخته است. نحمیا از پادشاه می‌خواهد که او را به آنجا بفرستد. نحمیا را با طلا و نقره و آذوقهٔ زیاد به زادگاهش می‌فرستند. نحمیا به مدت دوازده سال هیچ مالیاتی از مردم نگرفت و به ساختن حصار مشغول شد. او کارگران را بر سر سفرهٔ خود می‌نشاند و در روز یک گاو و شش گوسفند پرواری و چندین مرغ برای خوراک آماده می‌کردند. نحمیا موقعیت لاویان خانهٔ خدا را نیز استوارتر کرد و هدایای مردم به آنان را تشویق کرد.(۳) وقتی کار حصار شهر پایان گرفت. همهٔ لاویان و کاهنان گردآمدند و قربانی کردند.

نحمیا از مخالفان سرسخت آمیزش با اقوام دیگر بود. همان‌گونه که دیدیم اسباط گمشده در سرزمین آشور با یهودیان تبعیدی به بابل آمیزش کردند. اشراف یهود همچنان بر سر جدایی خونی قبایل شمال و جنوب پافشاری می‌کردند. نحمیا ابتدا با به راه انداختن موج ایمان مذهبی از طریق خواندن کتاب موسی در حضور مردم، افرادی را که از اقوام دیگر زن گرفته بودند، سرزنش کرد و گفت که معبد اول به دلیل گناه‌های سلیمان در مدارا با پرستش خدایان زنان بیگانه‌اش نابود شد.

در این مورد تاریخ‌نگاران، عذرا را موافق طرد همهٔ زنان غیریهودی از جمع و نحمیا را موافق طلاق‌دادن زنان قبایل دشمن یهودا می‌دانند.(۴) مشکل اساسی آن بود که بچه‌های این زنان عبری و آرامی نمی‌دانستند و این کودکان از فرهنگ یهود دورمی‌شدند. احتمالاً از همین زمان قانون یهودی بودن کسی که از مادر یهودی باشد، شکل گرفت.

پس از اردشیر، داریوش دوم به پادشاهی رسید. او ضعیف‌النفس و بیرحم بود. پس از او اردشیر دوم به پادشاهی رسید که در زمان او شورش‌های گسترده‌ای در مصر رخ داد. دربارهٔ وضع یهود در این دوره منابع کمی هست و وضع احتمالاً شبیه قرن پیش بوده است. در اصل عذرا و نحمیا نهضت کاتبان را بنیاد گذاشتند. این ایده را از ایران گرفته بودند و خود آنها نیز در مدارس ایران تربیت شده بودند. در یهود مدارسی برای آموزش نویسندگی پدید آمد. رشد تجارت با کشورهای دیگر نیز مهارت در نوشتن را ایجاب می‌کرد. در مدارس کتابت، مترجمان زبان‌های گوناگون به عنوان دستیاران بازرگانان آموزش می‌دیدند. جان برکسیت این جریان را عامل مهمی در پیدایش خردگرایی یهود در میان فرهیختگان یروشالاییم می‌داند. از جمله آثار این کاتبان

کتاب حیرت‌انگیز *ایوب* است که در اواخر دوران تسلط پارس نوشته شده است.

کتاب ایوب از دیدگاه الهیات در پایه‌های بلندی قرار دارد.

در این کتاب قربانی‌کردن شیوه‌ای ارزیابی می‌شود که قادر به رهنمون‌کردن انسان به‌سوی خدا نیست. خردگرایی ایوب که با شک پهلو می‌زند به نقادی خرد در مفهوم سادهٔ آن نیز می‌پردازد و روی شرایط پیچیدهٔ شناخت تأکید می‌کند و عرصه‌های عمل خدا را خارج از فهم انسان می‌داند. خردگرایی در کتاب ایوب به مراحل پیشرفته‌ای دست یافته است زیرا نقادی خرد را نیز در کنار خود دارد.

داستان ایوب یکی از الهام‌بخش‌ترین قسمت‌های کتاب مقدس است که ستایش پیروان همهٔ ادیان الهی را برانگیخته است. نویسندگان بسیاری در طول قرن‌ها و تاقرن کنونی (مانند داستایوسکی) کتاب ایوب را ژرف‌ترین اثری می‌دانند که بشر تاکنون نوشته است.(۵)

سنت کاتبان یهودی ـ ایرانی که با انواع اندیشه‌های زمانهٔ خود در فضای باز فرهنگی پارس آشنا شده بودند، یکی از شاهکارهای ادبی جهان، یعنی کتاب ایوب را پدید آورد. گذشته از بلندای اندیشهٔ فلسفی در این کتاب، زیبایی ادبی آن شگفت‌انگیز است.

روایت با این جمله آغاز می‌شود:

> در زمین عوص مردی بود که ایوب نام داشت و آن مرد کامل و راست و خداترس بود و از بدی دوری می‌جست.

سرزمین عوص باید قلمرو زندگی قبیلهٔ عوص باشد. آنان یهودیان شبه جزیرهٔ عربستان بودند.

بازتاب اندیشه‌های ایرانی در کتاب ایوب را در وجود **شیطان** و ***پسران خدا*** می‌بینیم. شیطان از اندیشهٔ ایرانی به این کتاب راه یافته ولی مفهومی یهودی به‌خود گرفته است. در کتاب ایوب‌شیطان دیگرموجودی خودمختار در جهان‌نیست بلکه بنده‌ای است در فرمان خداوند که شرّ او به فرمان خدا و با مشیّتی که بر انسان‌ها پوشیده است، جریان می‌یابد.

خدا به شیطان می‌گوید که آیا تاکنون در بندهٔ من ایوب نظر کرده‌ای که چه انسان خداترس و نیکوکاری است؟ شیطان می‌گوید تو این همه ثروت به او داده‌ای، از او بگیر ببین آیا بازخداترس می‌ماند؟ پس خدا به شیطان گفت که اینک دارایی ایوب در دست توست اما بر خود او دست دراز نکن.

شیطان رفت. ایوب را خبر آوردند که راهزنان گله‌اش را برده و جوانان را کشته‌اند دیگری خبر آورد که آتش افتاد و گله و جوانانش را سوزاند و همین طور خبر آوردند که کلدانیان شتران را بردند و جوانان را کشتند و توفانی پسران و دختران ایوب را کشته است. ایوب با شنیدن این

خبرها، سرش را تراشید و به زمین سجده کرد:

و گفت برهنه از رحم مادر خود بیرون آمدم. برهنه به آنجا خواهم برگشت. خداوند داد و خداوند گرفت و نام خداوند متبارک باد. در این همه ایوب گناه نکرد و به خدا نسبت جهالت نداد.

شیطان باردیگر نزد خدا رفت و گفت اگر دست به پوست و استخوانش دراز کنیم و باز ایمانش را از دست ندهد حساب است. خدا گفت که اینک او در دست توست فقط جانش را حفظ کن. شیطان رفت و ایوب را به دمل‌های دردناک مبتلا کرد. زنش که رنج او را دید گفت خدا را ترک کن و بمیر. ایوب به او گفت چرا مانند زنان ابله سخن می‌گویی و باز کفر نگفت. پاسخ او یکی از سرچشمه‌های دیدگاه یهودی دربارهٔ خیر و شر و منتشرشدن هر دو از منبع واحد خدا است: «نیکویی را از خدا بیابم و بدی را نیابم؟»(۶)

نفرین ایوب به روز تولد خود یک شاهکار ادبی است.

روزی که در آن متولد شدم نابود شود و شبی که گفتند مردی در رحم قرار گرفت آن روز تاریکی شود و خدا از بالا بر آن اعتنا نکند و روشنایی بر او نتابد. تاریکی و سایهٔ موت آن را به تصرف آوردند. ابر بر آن ساکن شود. کسوفات روز آن را بترساند و آن شب را ظلمت غلیظ فرو گیرد و در میان روزهای سال شادی نکند و به شمارهٔ ماه‌ها داخل نشود، اینک آن شب نازاد باشد و آواز شادمانی در آن شنیده نشود.(۷)

چهاردوست نزدیک ایوب به‌دیدارش می‌آیند و مکالمهٔ هیجان‌انگیزی میان آنان روی می‌دهد که بوی شک فلسفی و نسبی‌گری می‌دهند. تفسیر این مکالمه را از قول هارامبام (ابن‌میمون) به فصلی از همین کتاب که دربارهٔ این اندیشمند است، وامی‌گذاریم.

سرانجام ایوب بر همهٔ دردها و رنج‌ها پیروز می‌شود. ایوب انسانی است که اقتدار خدا بر شیطان را حفظ می‌کند. این گونه رابطهٔ خدا و انسان یکی از خطوط اصلی دین یهود است. بیهوده نیست که اریه کاپلان از قول یکی از عارفان و دانشمندان یهود به نام بَعَل شم‌تور(۸) می‌گوید که خدا چون بر همه چیز در آینده بینا بود، پیش از خلقت به آینده نگاه کرد و وجود انسان‌هایی شایسته و برجسته در او شوق آفرینش جهان و انسان را پدید آورد.(۹)

آفرینش جهان چونان کنش عشق خدا به موجودی که بتواند با داشتن اختیار در گزینش، خیر خداوندی را در جهان جاری سازد، یکی از دورنمایه‌های فلسفهٔ یهود است و بی‌شک کتاب ایوب یکی از پایه‌های این تفکر به شمار می‌رود.

ایوب حساسیت خود را بر روی تعالی انسان گذاشته است. بدون تعالی، انسان موجودی

ناتوان و ناپاک است و این دورنمایه در جای جای کتاب ایوب بازتاب یافته است. باید افزود که در کتاب ایوب دیدگاه مرد سالار ایرانی دست به دست فرهنگ پدرسالار یهودی داده‌است و جابه‌جا ناسزاهایی به زنان آمده است؛ از جمله در توصیف حقارت انسان که او را زادهٔ یک زن می‌نامند.

اگر کتاب ایوب در سده‌های میانه وزیر تأثیر مسیحیت نوشته می‌شد، شاید پایان زجرهای ایوب مرگ و عروج به آسمان توسط فرشتگان و رهایی از دردها بود. اما ایوب در فرهنگ یهودی ـ ایرانی کاتبان روایت خود، در همین زندگی زمینی شفا می‌یابد، ثروتش افزون می‌شود و دخترانش زیباروی. ایوب پس از آن صد و چهل سال زندگی می‌کند و پسران پسران خود را تا پشت چهارم می‌بینند. یک نکتهٔ حقوقی مهم نیز در انتهای کتاب ایوب آمده است: ایوب برای دختران خود نیز ارث قائل می‌شود.

عامل دیگری به پرواز اندیشهٔ کاتبان در این دوره کمک کرد. نبودن مونارشی سلطنتی یهود، فضای بازی پدید آورده بود که تفکر مستقل کاتبان روشنفکر را میدان می‌داد. ایرانیان نیز تا رسیدن به تنگ‌نظری و سختگیری مذهبی دوران ساسانیان راه درازی در پیش داشتند.

جان برکیست معتقد است که جریان خاخام‌های دورهٔ تلمودی، ادامهٔ سنت کاتبان این دوره و نویسندگان و ادیبان خردگرا است. کاتبان کم‌کم در جامعه موقعیت ممتازی پیدا کردند. آنان به نوبهٔ خود کاتبان جدید را آموزش دادند و گونه‌ای جهان‌بینی خاص در میان آنان نسل به نسل انتقال یافت.

گروه کاتبان، رهبران معبد و سلسله مراتب قدرت آنان را قبول نداشتند. هرچند تئوکراسی به دلیل انواع عوامل محدودکننده در قوانین یهودی هرگز به شکل کلاسیک خود بر زندگی یهودیان حاکم نبود، اما کاتبان همان اندازه اقتدار کاهنان معبد را نیز خلاف خداپرستی و رسیدن به زندگی پربار در زمین می‌دانستند. این جریان که در کتاب ایوب نیز بازتاب یافته، مراسم قربانی‌کردن را به نقد می‌کشد. کاتبان از سویی پایه‌گذاران جریان فلسفی سیاسی مهمی در تاریخ یهود بودند: فریسیان.

از جمله ادبیات این دوره کتاب مزامیر داوود و غزل‌های سلیمان است.

برخی از پژوهشگران امثال سلیمان را کتابی می‌دانند که کاتبان این دوره برای آموزش و تربیت شاگردان مدرسهٔ کتابت خود نوشتند. در این کتاب ارزش‌های فکری برگزیدگان و نخبگان به شاگردان منتقل می‌شود. صداقت، انصاف، به احتیاط سخن گفتن و گرایش به خرد از جمله آموزش‌های این کتاب است. بخش‌هایی از آن به فرمانروایان و قوانین می‌پردازد.

یکی دیگر از کارهای کاتبان، بازنویسی رویدادهای تاریخی بود که نمونهٔ آن *کتاب استر* است.

سبک روایتگری تاریخ در کتاب استر چند ویژگی دارد: دارای دیدگاه‌های مذهبی - ملی است. متکی بر آمار و ارقام است و شرایط زندگی و وضع اجتماعی را بازتاب می‌دهد.

در کتاب استر آمده است که در سال سوم سلطنت *اَخَشوِرُش* (خشایارشاه) در بزمی در شهر شوش، پادشاه دستور داد که ملکه **وَشتی** را بیاورند تا زیبایی او را به خلایق نشان بدهد. ملکه از این کار سرپیچی کرد. آن‌گاه مشاوران شاه که این کار را خلاف اصول یافتند شاه را وادار کردند تا اقدامی قاطع علیه این زن انجام دهد. شورای مهان به شاه می‌گویند:

> وشتی ملکه نه تنها به پادشاه تقصیر نمود، بلکه به همهٔ رؤسا و جمیع طوایفی که در تمامی ولایت‌های اخشورش پادشاه می‌باشند. زیرا چون این عمل ملکه نزد تمامی زنان شایع شود، آن‌گاه شوهرشان در نظر ایشان خوار خواهد شد.(۱۰)

شورای مهان خطری سراسری برای اقتدار مردانه را پیش‌بینی می‌کنند:

> و در آن وقت خانم‌های فارس و مادی که این عمل ملکه را بشنود، به جمیع رؤسای پادشاه چنین خواهند گفت.(۱۱)

راه حل نظریه پردازان سیاسی حکومت چنین است:

> و مکتوبات به همهٔ ولایت‌های پادشاه، و به هر ولایت موافق خط آن و به هر قوم موافق زبانش فرستاد تا هر مرد در خانهٔ خود مسلط شود و در زبان قوم خود آن را بخواند.

حکم این است که مقام ملکه را به کس دیگری بدهند و همهٔ باکره‌های زیبا را به شوش ببرند تا یکی از آنان ملکه شود. **مردخای** در دربار شوش کار می‌کرد. او از جمله کسانی بود که پس از پیروزی کوروش از بابل به ایران مهاجرت کرده بود. او تربیت دختر عموی خود به نام **هَدَسه** را به عهده داشت. مردخای او را به دربار شوش برد ولی از او خواست که هرگز هویت یهودی خود را فاش نکند. نام **هدسه** به *اِستر* تبدیل شد. استر به زبان عبری به معنای **پوشیده** و **پنهان** است. خشایارشاه از میان دختران استر را برگزید و او ملکه شد.

> و استر قومی و خویشاوندی خود را فاش نکرد زیراکه مردخای او را فرموده بود که نکند و مردخای روزبه‌روز پیش صحن خانهٔ زنان گردش می‌کرد تا از احوال استر و از آن چه واقع شود، اطلاع یابد.

روزی مردخای از توطئهٔ سوءقصد دو تن به جان شاه خبردار می‌شود و از طریق استر درباریان را باخبر می‌کند و درباریان آنها را به دار می‌آویزند. ماجرا در کتاب تاریخ روزشمار

دربار ثبت می‌شود.

هامان یکی از وزیران دربار از زیادشدن یهودیان در سرزمین و نیز داشتن راه و رسم جدا از دیگران ناخشنود است. (دو برهان نمونه‌وار آنتی‌سمیتیزم در طول تاریخ) و قصد نابودکردن آنان را دارد. آتش کینهٔ او وقتی تیز می‌شود که مردخای به پیروی از دستور اکید دین خود که به هیچ انسان، تصویر یا مجسمه‌ای نباید سرفرود آورد، از سجده در برابر وزیر خودداری می‌کند. به تحریک هامان دستور کشتار همگانی طی مراسم قرعه‌کشی به روز ۱۳ ماه عبری آدار می‌افتد. مراسم قرعه‌انداختن در هر ماه سال از رسم‌های ایرانیان بوده است. اجرای این حکم با توجه به پهناوری امپراتوری ایران به ۱۳ آدار سال بعد موکول شد. حکم کشتار شامل جوان، زن، کودک و پیر و مردان و نیز غارت اموال بود. هامان به شاه وعده داده بود که پس از کشتار و غارت یهودیان ده هزار وزنه نقره به خزانهٔ پادشان بریزد.

مردخای چون این خبر را شنید، جامه درید، خاکستر به خود مالید، پلاس پوشید و به میان شهر شوش رفت و به آواز بلند فریادهای تلخ برآورد. به هر ولایت که این فرمان رسید یهودیان گریه و نوحه کردند و در پلاس خوابیدند.

مردخای برای استر پیام فرستاد که نزد شاه بشتابد و برای قوم خود پادرمیانی کند. استر پاسخ فرستاد که براساس قانون دربار، کسی که بی‌اجازه به بارگاه شاه برود کشته خواهد شد، مگر آن‌که شاه چوگان خود را به سوی او درازکند.

مردخای به استر هشدار می‌دهد که خود او نیز در امان نخواهد بود و نیز شاید برای چنین روزی بوده که ملکه شده است.

استر پاسخ فرستاد که همهٔ یهودیان شوش گردآیند و سه شبانه‌روز روزه بگیرند من نیز چنین کنم و سپس نزد شاه بروم حتی اگر کشته شوم.

استر پس از سه روز روزه‌داری، لباس ملکه را پوشید و جلوی سرای پادشاه ایستاد. پادشان چوگان طلا را دراز کرد و استر نوک چوگان را گرفت. پادشاه پرسید خواست تو چیست و اگر نیمی از سرزمین را بخواهی به تو می‌دهم. استر گفت برای هامان یک میهمانی گرفته‌ام و پادشاه نیز بیاید.

وقتی هامان دانست به تنهایی به میهمانی دعوت شده با زنش مشورت کرد. زنش گفت صبح زود مرخای را به داربکش بعد به میهمانی رو.

این بخش از داستان استر توسط کاتبان گمنام آن به شیوهٔ صحنه‌های دراماتیک ادیبان چندقرن اخیر نوشته شده است و می‌توان آن را مانند یک مورد درسی دربارهٔ پی‌رفت داستان و طرح و توطئه بررسی کرد.

آن شب خواب از سرپادشاه پرید، دستور داد کتاب تاریخ روز شمار دربار را بیاورند. ناگهان

در آن به یادداشتی پیرامون فداکاری مردخای در کشف دسیسه قتل شاه برخورد. پادشان درباریان را فرا می‌خواند و پرسید که به این فرد چه پاداشی داده شد؟ گفتند هیچ. در همین لحظه هامان از راه رسید. او آمده بود تا خبر برپاداشتن دار برای مردخای را به شاه بدهد. شاه پرسید برای کسی که حرمت شاه را نگه دارد، چه باید کرد؟ هامان گفت باید لباس و اسب شاهانه به او داد و در شهر با احترام گرداند. ناگهان شاه گفت اسب و لباس را به مردخای بدهید. هامان ماتم گرفت و به خانه رفت و سپس در میهمانی ملکه حضور یافت. پادشاه باز به ملکه گفت که هرچه می‌خواهد به او می‌دهد حتی اگر نیمی از سرزمین را بخواهد. در این هنگام استر راز و خواستهٔ خود را فاش می‌کند:

> من و قوم من فروخته شده‌ایم که هلاک و نابود شویم. اگر به غلامی و کنیزی فروخته می‌شدیم، سکوت می‌کردیم. با آن که مصیبت ما نسبت به پادشاه هیچ است.(۱۲)

خشایارشاه می‌پرسد که چه کسی این جسارت را کرده و استر می‌گوید هامان شریر. پادشاه خشمگین شد و به حیاط قصر رفت. هامان از فرصت سودجست و به پای ملکه افتاد و التماس کرد. ناگهان شاه وارد و خشمش چند برابر شد:

> آیا ملکه را نیز به حضور من در خانه بی عصمت می‌کند؟

همان دم هامان را برداری که برای مردخای ساخته بود آویختند. خشایارشاه استر و مردخای را عزیز داشت و استر خواهش کرد که پادشاه دستور کشتار همگانی را پس بگیرد. کاتبان و مترجمان احضار شدند و به صد و بیست و هفت ولایت ایران از هند تا حبش به زبان و خط آنها حکمی نوشتند و خشایارشاه مهر زد. در این حکم به یهودیان شهرها اجازه داده شده بود که برای حفظ جان خود مقاومت کنند و کسانی را که قصد جانشان را می‌کنند بکشند. این داستان یک سال طول کشید. امیران و شهربانان از ترس شاه از یهودیان، حمایت کردند و یهودیان نیز از خود دفاع کردند. در کتاب استر آمار کشته‌شدگان شوش پانصد نفر است. همه جا مهاجمان را کشتند ولی دست به تاراج مخالفان خود نزدند. در ۱۳ آدار مقاومت شد و چهاردهم آدار آرامش برقرار شد و جشن گرفتند. یهودیان هر ساله در ۱۴ آدار (پس از روزهٔ ۱۳ آدار) جشنی به نام **پوریم** برگزار می‌کنند. این واژه جمع عبری **پور** یا **فور** فارسی باستان به معنای قرعه است. کاتبان داستان استر را با این جمله‌ها پایان می‌برند:

> زیراکه مردخای یهودی بعد از اخشورش پادشاه شخص دوم بود و در میان یهود محترم و نزد جمعیت برادران خویش مقبول شده، سعادتمندی خویش را می‌طلبید و برای

تمامی ابنای حنبس خود سخنان صلح‌آمیز می‌گفت.

مقبرهٔ استرو مردخای هم‌اکنون یکی از زیارتگاه‌های شهر همدان است.

نویسندگان کتاب استر آن‌قدر شیوهٔ تاریخ‌نگاری را رعایت کرده‌اند که با وجود دورنمایهٔ مذهبی داستان، حتی یک بار نیز نام خدا در این اثر نیامده است. گروهی از ربای‌ها نیز در این مورد نظرهایی داده‌اند.(۱۳)

تعبیر قبالایی کتاب استر بر آن است که نام استر به معنای پوشیده و پنهان، تمثیلی است از دست قدرت خدا که در سراسر رویداد عمل می‌کند ولی پنهان است و این نخستین‌بار است که پس از پراکندگی در جای دیگری جز سرزمین مقدس، خداوند نجات می‌فرستد.

کتاب استر امروز یکی از موضوع‌های بحث‌های فمینیستی است. در این کتاب از فرصت سود می‌جوییم و به این جنبه از داستان استر نگاهی می‌اندازیم.

ریتا برمن فریشر* در مقالهٔ Esther or Vashli واکنش وشتی را نشان روح استقلال خواهی و پنهان‌کاری استر را راهگشای حیله‌گری زنانه ارزیابی می‌کند.(۱۴) و آن را سازندهٔ ارکه تایپ یاسرنمون (کهن‌انگارهٔ) زن یهودی می‌داند.

این دیدگاه‌های فمینیستی پیشرو و اندیشه‌برانگیز است؛ اما هنگام اسطوره‌سازی از استرو وشتی کارکرد روشنگرانهٔ خود را از دست می‌دهند. در نقد کتاب استر و در نقد اسطوره‌ای که یهودیان از سویی و فمینیست‌ها از سوی دیگر می‌سازند، بخشی از نوشتهٔ نگارندهٔ کتاب حاضر در یکی از نشریه‌ها را چنین است:

> می‌بینیم که دیدگاه‌های فمینیستی خالی از جنبه‌های اندیشه برانگیز نیست و تاجایی که به برخورد تاریخی با استر می‌پردازد، حرف برای گفتن بسیار دارد. اما آنجا به بیراهه می‌رود که می‌کوشد به پیروی از برخی نظریه‌های روانشناسی، کتاب استر را کهن‌انگارهٔ زن یهودی بداند. متأسفانه در این جا استر که در *کتاب استر* به هیچ رو تصویری اسطوره‌ای ندارد، به یک اسطوره تبدیل می‌شود. البته پیشتر برداشت‌های سنتی و مردسالارانهٔ یهودی این کار را کرده است: ترسیم چهرهٔ زن خوب و زن بد یک بار برای همیشه. استر: خوب. وشتی: بد. در سخن فمینیستی، وشتی نیز اسطوره می‌شود و اسطورهٔ او بر استر برتری داده می‌شود ... استر: زن پنهان‌کار و حیله‌گر. وشتی: زن با شهامت و مستقل! اما ما خود *کتاب استر* را در دست داریم. متنی با ابعاد گوناگون که یکی از آنها بعد روایت تاریخی است. در این کتاب ماجرا هیچ به یک اسطوره و یک

* Rita Berman Frisher.

افسانهٔ خارج از تاریخ شبیه نیست. رویدادها حتی روز به روز نقل شده‌اند و ارقام و آمار کاتبان دربارهای قدیم در آن به چشم می‌خورد. این متن یکسره از دل رویدادها بیرون آمده و نه نقل قول‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌سازی‌ها. موقعیت‌های افراد در این داستان قابل مطالعه هستند. موقعیت یک زن در حرمسرایی چند صدنفری،موقعیت یک یهودی در دربار، برخورد زمانه با مفاهیمی چون راه یافتن به حلقهٔ قدرت، پنهان‌کردن مذهب و قوم، دفاع از مردم خود و ازدواج یک دختر یهودی با یک پارسی. متن این امکان را در اختیار انسان‌شناسی فرهنگی می‌گذارد تا این نکات را از دید انسان آن روز تحلیل کند و امکان راه‌یابی به فضای فرهنگی آن روزگار را نه صددرصد دستکم بیشتر سازد ... اسطورهٔ استر تصویری سنتی و منجمد است که برخی ابعاد واقعیت را حفظ کرده تا به کمک آن قصد خاص اسطوره را برساند و برخی دیگر را حذف و بیرنگ ساخته تا به کلیّت یکپارچهٔ اسطوره آسیبی نرسد. برای نمونه استر چونان زنی مطلقاً فرمانبردار. اسطوره‌گویی لحظه‌ای عکسبرداری از یک ویژگی و تعمیم آن به تمامی لحظه‌هاست و ندیدن پویایی‌ها و نوسان‌های بعدی. اسطورهٔ استر از رابطهٔ استر با مردخای و استر با پادشاه نیز یک نتیجه ثابت و ابدی می‌گیرد: اطاعت زن از مرد. این عکس در کنار عکس دیگری قرار می‌گیرد از یک لحظهٔ دیگر: وشتی از یک مرد (پادشاه) اطاعت نمی‌کند و مجازات می‌شود. پس نتیجه آن که او زن بدی است. در مجموع اسطورهٔ استر که دیدگاه سنتی از دیرباز به ما ارائه کرده، مجموعه‌ای از چنین تصاویر جدامانده از واقعیت متن کتاب استر است ... کتاب استر بُعد حماسی نیرومندی نیز دارد. در حماسه‌های باستانی که خیلی هم نسبت به زنان آزاداندیش هستند، اغلب وقتی زن‌ها از خود دلیری و تدبیر نشان می‌دهند، بی‌درنگ به پاس این فضیلت‌ها از جمع زنان رانده و مرد تلقی شده‌اند! در شاهنامه گردآفرید در دفاع از دژ سپید جوشن و کلاه خود مردانه به سر می‌گذارد! و تدبیر زنی چون **سیندخت** در رفع بلا از شهر کابل با تدبیری مردانه قیاس می‌شود. شکی نیست که هزاران سال باید می‌گذشت تا بشر بپذیرد که زن می‌تواند زن باشد و دلیر. زن باشد و با تدبیر. زن باشد و دانا، زن باشد و... و نیازی نیست که در برخورد با چنین مواردی بگوییم: «او یک زن نیست بلکه یک پا مرد است!» چه بسا روایت مورد پسند خیلی‌ها آن بود که استر ناگهان لباس‌های ابریشمی و لطیف خود را کنار بگذارد و جوشن جنگ مردانه بپوشد تا یک تصویر فمینیستی تمام عیار بشود! اما این چیزی نیست جز یک خطای نقص غرض کننده. اگر زن نباید از زن بودن خود رویگردان و شرمگین باشد، پس خوشا همان لباس ابریشمی لطیف! فمینیزم اغلب در چالهٔ این پارادوکس می‌افتد و از ظاهر و لباس و آرایش زنانه رویگردان می‌شود. استر در چهارچوب تاریخی زمانهٔ

خود با شهامت است. او بی‌وقت قبلی به درگاه شاه می‌رود و می‌داند که مجازات این کار مرگ است. او مجازات وشتی را برای گردنکشی در برابر پادشاه دیده است و می‌داند که آنی می‌تواند از تخت ملکه به زیر کشیده و کشته شود. پس خطر می‌کند در حالی که خطر را می‌شناسد. آیا سرزنش‌کردن احتیاط و حتی پنهان‌کاری زنی در این شرایط راه به جایی می‌برد؟ شهامت در ناتوانی است که معنا می‌یابد وگرنه در حال توانایی که هر کار می‌توان کرد!(۱۵)

بحث از زاویهٔ زن‌بنیادی در بارهٔ کتاب استر را به مجالی مستقل می‌سپریم. همین اندازه می‌توان گفت که کتاب استر با نیروی دراماتیک خود الهام‌بخش آثار ادبی، تجسمی و نمایشی بسیار بوده و بر تارک ادبیات خردگرای کاتبان می‌درخشد.

از جمله دیگر آثار ادبی این دوره کتاب **روت**، **دانیال** و **یونا** است.

سرانجام آخرین شاه ایرانی داریوش سوم (۳۳۱-۳۳۶ ق.م) به تخت نشست. داریوش سوم در اثر شورش‌ها ضعیف شد. ساتراپ نشین‌ها به فئودال‌های قدرتمند و سرکشی تبدیل شده بودند که به سختی زیربار حکومت مرکزی می‌رفتند. سرانجام داریوش سوم از **اسکندر مقدونی**، سردار یونانی شکست خورد. پژوهشگران در جمعبندی دورهٔ فرمانروایی پارس بر یهود نظرهای گوناگون ارائه داده‌اند. یکی از تحول‌های مهم یهودیه در این دوره نهادینه‌شدن مذهب* یهود است. پژوهشگری به نام **جولیوس ولهاوزن** عوامل درونی جامعهٔ یهود و **مارتین نوث** پژوهشگر دیگر عوامل خارجی به ویژه سیاست ایران را علت اصلی این رویداد می‌دانند. به نظر مارتین نوث این شرایط بیرونی یعنی تسلط ایران بریهودیه و نبودن استقلال سیاسی، ساکنان این سرزمین را به ابعاد روحانی درونی سوق داد.(۱۶) امپراتوری ایران نیز از این گرایش سود جست و مذهب را تقویت کرد. در کنار اطاعت سیاسی، گونه‌ای استقلال و خودمختاری مذهبی پدید آمد.

پژوهشگری به نام **اکروید** زمانه را پس از اسارت بابل مناسب برای مرکزیت معبد نمی‌داند زیرا یهودیان دیگر در دنیا پراکنده شده بودند. از این رو معبد بیشتر به یک نماد تبدیل شد. **اریک مایر**، در دوران فرمانروایی ایران بر یهودیه، سه نسل را متمایز می‌کند. این سه نسل در برخورد با قوانین ایران واکنش‌های گوناگون داشته‌اند.

یکی از دیدگاه‌هایی که بیشتر پژوهشگران بر آن همداستان هستند، تحلیل جولیوس ولهاوزن در مورد تاریخ این دوران است. براساس این تحلیل یهودیه در دوران اولیهٔ بازگشت از اسارت میل به استقلال سیاسی را رها کرد و در عوض خود را به صورت یک جامعهٔ مذهبی شکل داد که

---

* Institutionalizing

مرکزیت آن در معبد بود و این مرکزیت نیز بیشتر جنبهٔ نمادین داشت.

دو قرن فرمانروایی ایران بر یهودیه، از ۵۳۹ق.م آغاز و در ۳۳۳ق.م با شکست داریوش و ۳۳۱ق.م با تسخیر یروشالائیم توسط اسکندر مقدونی پایان یافت. این دو قرن، صلح، آبادانی و شکوفایی مذهب و اندیشهٔ فلسفی را به دنبال داشت. در این دو قرن رواداری و مدارای فرهنگ ایرانی، یهودیان توانستند پیکر ناتوان جامعه‌ای از اسارت بازگشته را ترمیم کنند و خـود را بـه دیدگاه‌های استواری مجهز سازند.

پی‌نوشت

۱– میرچا الیاده، اسطوره‌شناس معاصر این دیدگاه را در مقاله‌ای به‌نام ***نمادشناسی کیهانی بناهای تاریخی*** Symbolisme Cosmique des Monuments Historiques بیان و نمونه‌هایی از فرهنگ‌های باستان در این مورد را بررسی کرده است. نگاه کنید به:

Mircea Eliade. Images and Symbols. Sheed and Ward. New York. 1961.

۲– عذرا نبی ۱۳ و ۴:۱۲

۳– نحمیا ۳۹ تا ۱۱:۳۵

4- Jon Berquist. Judaism in Persia's Shadow. Fortress Press. 1995. P117.

۴– در این مورد نگاه کنید به بخش مفصلی از کتاب ***داستایوسکی*** نوشتهٔ لئونید گروسمن که به کتاب ایوب و تأثیر آن بر داستایوسکی پرداخته است.

See : Dostoievski. Leonid Grossman Progres. 1970.

۵– ایوب ۳:۱۰

۶– همان جا ۸ تا ۳:۳

۷– ***بعل شم توو*** یا ایسرائل ین ایلزر، عارف قبالایی در سال ۱۷۰۰ میلادی در اوکراین به دنیا آمد. از این رو او را بعل‌شم توو یا ***صاحب نام نیکو*** می‌نامیدند که معتقد به معجزه از راه چیدن حروف عبری نام خدا بود. دربارهٔ او و دیدگاه‌هایش در فصل‌های آیندهٔ همین کتاب می‌خوانیم.

8- Aryeh kaplan. If you were God. Ncsy Orthodox Union. 1995.

۹– کتاب استر ۱۷ و ۱:۱۶

۱۰– همان جا ۱:۱۸

۱۱– همان جا ۱:۲۲

۱۲– همان جا ۲:۱۰

۱۳– همان جا ۷:۴

14- See : Michael Kanil. Our Love. Los Angeles Jewish Times March1. 1995.

۱۵– ن ک: شیرین‌دخت دقیقیان ***حاشیه‌ای بر نمایشنامهٔ از استر تا استر*** (نمایشنامه‌ای براساس برداشت سنتی و مدرن از استر). مجلهٔ چشم‌انداز. لوس‌آنجلس ۱۹۹۶. شمارهٔ ۴۹. صفحهٔ ۷۹ و ۸۰.

16- Jon Berquist. Judaism in Persia's Shadow... P6.

مردی در خواب اسکندر ...

«نمی‌دانم که دنیا به یهودی نیاز دارد یا نـه،
ولی مطمئنم که یهودی به دنیا نیاز دارد!»

امانوئل لویناس

اسکندر مقدونی (۳۲۳-۳۵۶ق.م) پسر فیلیپ مقدونی بود. در ۳۳۶ق.م وقتی بیست ساله و شاگرد ارسطو بود، تاجگذاری کرد. پنج سال بعد در ۳۳۱ق.م به یهودیه حمله کرد تا آنجا را از رقیب بزرگ خود ایران بگیرد.

اسکندر فرهنگ و زبان یونانی را برتر می‌دانست و سرزمین‌هایی را که مـی‌گرفت وادار بـه پیروی فرهنگی از یونانیان می‌کرد. او در کشورگشایی‌های خود ویرانگـر نـیز بـود و از جـمله تخت جمشید پایتخت هخامنشیان را سوزاند.

اهالی یروشالاییم با شنیدن خبر رسیدن سپاه پیروزمند یونان، از آنجا که در دویست سال تحت‌الحمایگی ایران فاقد سپاه مستقل بودند، توان دفاعی نداشتند و سپاه ایران نیز پراکنده شده بود، تصمیم گرفتند که به پیشواز سردار یونانی بروند. کوهن گادول مـعبد لبـاس‌های فـاخر و جواهرنشان خود را پوشید و گردنبد کهانت را به گردن آویخت و توراتی در آغوش، پـیشاپیش جمعی از اشراف و بزرگان شهر به دروازهٔ شهر رفت. هدف آن بود که پیش از ویرانی و کشـتار اهالی با اسکندر سازش کنند. این بخش از روایت به تاریخ نزدیک است، اما افسانه‌هایی در این مورد بافته شده‌اند از جمله آن که اسکندر با دیدن مردی با لباس بلند روحانی و طوماری در بغل، از اسب پیاده شد و به او تعظیم کرد. آنگاه دستور داد که سپاهیان هیچ ویرانی و خسارت جانی به اهالی شهر وارد نکنند زیرا همین مرد با همین لباس و هیبت هر بار پیش از کشورگشایی‌ها در خواب او ظاهر می‌شد و راه پیروزی را نشان می‌داده است.

اگر پژوهش پیرامون خواب‌های مهم تاریخ انجام شود، بی‌شک علت‌های سیاسی خواب‌ها یا خواب‌سازی‌ها و پیامدها و بهره‌برداری‌های بعدی، یکی از عوامل مهم تحلیل خواهد بـود.

اسکندر پیش از هر کشورگشایی اطلاعات مربوط به آن سرزمین را از استادان خود می‌گرفت. او بدون تردید با فایدهٔ مدارای ایرانیان با یهودیه آشنا بود. محاسبه‌های سیاسی و نظامی او بی‌شباهت به کورش نبود. اسکندر نیز سدّ مصر را پیش‌رو داشت و ویرانی منطقهٔ یهودا برای او جز زیان پیامدی نداشت. این خواب الهام استاد دانای او بوده و یا کاردانی خودش نمی‌دانیم اما در هر حال کارها را راست کرد. شاید هم این افسانه در خیال یهودیان شکل گرفت و جبران تسلیم ملتی مغلوب بود. اسکندر در زمان زندگی خود با یهودیان خوش رفتار بود. او در سال‌های شمیطا* از یهودیان مالیات نمی‌گرفت و سربازان یهودی ارتش یونان در روزهای شنبه و و جشن‌های مذهبی مرخصی داشتند.

پس از اسکندر سرزمین‌های امپراتوری یونان میان سرداران او تقسیم شد. ایران به **سلوکوس** (سرسلسلهٔ سلوکیان) و مناطق مصر و خاورمیانه به ***بطلمیوس (پتالمی)*** رسید که مرکز فرمانروایی او و جانشینانش در مصر بود و در تاریخ به عنوان شاهان مصری ـ یونانی مشهورند.

پتالمی‌ها با یهودیان رابطهٔ صلح‌آمیز و دوستانه‌ای داشتند و صد و پنجاه سال از حملهٔ اسکندر تا ۱۹۸ ق.م بر یهودا فرمانروایی کردند. رابطهٔ اقتصادی و فکری آزادانه‌ای میان دو طرف وجود داشت. پتالمی‌ها با مذهب‌ها و فرهنگ‌های دیگر مداراگر بودند. در این دوره جریان کاتبان اندیشه و فلسفهٔ یونان را مورد مطالعه قرار داد. برخی از پژوهشگران امثال سلیمان را حاصل آمیزش دو تفکر یهودی و یونانی در این دوره می‌دانند.(۱) فیلسوفان یونانی در برخورد با جریان‌های فکری یهود انسان‌گرایی و یکتاپرستی یهود را مورد بررسی قرار دادند. همان‌گونه که یوسفوس در ***پاسخ به آپیون*** بازگفتی از فیثاغورث را می‌آورد که خیلی پیش از آن برخی دیدگاه‌های یهودیان به فلسفهٔ خودش وارد کرده بود.(۲)

رابطهٔ تجاری میان دو ملت در دورهٔ پتالمی‌ها به اوج رسید.

دیدیم که بابلی‌ها و آشوری‌ها ملت‌های مغلوب را به سرزمین‌های خود می‌بردند اما یونانیان خود در سرزمین‌های شکست خورده سکونت و با مردم آن مناطق ازدواج می‌کردند و بچه‌دار می‌شدند و جمعیت نیمه‌یونانی به وجود آوردند. یونانیان بسیاری برای زندگی و بازرگانی به یهودا آمدند و شهرک‌های یونانی‌نشین برپا کردند. در این شهرک‌ها یهودیان نیز می‌زیستند. نام‌های یونانی در میان یهودیان رواج داشت و لباس‌پوشیدن آنها از یونانیان متأثر شده بود. در این دوره بسیاری از واژه‌های یونانی برای همیشه وارد زبان عبری شد؛ از جمله واژهٔ Synagogue به معنای کنیسا. یونانی برای صدها سال زبان دوم یهودیان شد. پیشتر آنان آرامی (زبان تجاری و رابطهٔ بین‌المللی با ایران، بابل و فنیقیه) را در کنار عبری می‌دانستند و اینک یونانی را. اشراف

---

* بر اساس قوانین توراه، هر هفت سال یک بار باید از کشت زمین خودداری کرد و بدهی‌های دیگران را بخشید؛ در اصل گونه‌ای اجرای روح شبات در مقیاس سالانه.

یهود آموزش آرامی و یونانی را از شرایط تربیت کودکان خود می‌دانستند.

بطلیموس دوم (پتالمی دوم) به توراه کنجکاو بود. او ۷۰ نفر از کاتبان و دانشمندان یهود را دعوت کرد که به مصر بروند و توراه را به یونانی ترجمه کنند. می‌گویند که او ۷۰ نفر را در مکان‌هایی جدا و بی‌ارتباط با یکدیگر گذاشت و پس از آن که ترجمه‌ها آماده شد از شباهت آنها به یکدیگر حیرت کرد. در ۲۶۵ ق.م ترجمهٔ توراه به یونانی موسوم به «ترجمهٔ هفتاد نفر» به‌پایان رسید.(۳) پتالمی توراه را در اختیار اندیشمندان یونانی قرار داد. برخی پژوهشگران از جمله جاناتان **گلدشتاین** معتقدند که این هفتاد نفر به خوبی با واژه‌ها و اصطلاح‌های فلسفه و هستی‌شناسی فیلسوفان یونانی آشنا بودند ولی در ترجمهٔ یونانی توراه از هیچیک از آن واژه‌های اختصاصی استفاده نکردند تا مبادا یونانیان بگویند که یهودیان از فیلسوفان یونانی تأثیر گرفته‌اند. این رفتار اندیشمندان در دورهٔ هلنی نمونه‌وار است و می‌توان آن را در فرمول داشتن رابطه با حفظ فاصله خلاصه کرد.

یکی دیگر از رویدادهای مهم این دوره تشکیل مجمع **سنهدرین** بود. سنهدرین نیز واژه‌ای یونانی است. سنهدرین ادامهٔ نهاد **کِنِسِت هَگدولا** (انجمن کبیر) بود ولی در این دوران با پذیرفتن رنگ و بوی یونانی به شکل نهایی خود دست یافت. پیشتر در ۴۴۵ ق.م عذرا و نحمیا اولین کنست هگدولا را تشکیل دادند که گام مهمی در نهادینه‌کردن دین یهود بود. این انجمن از هفتاد و یک نفر بزرگان قوم تشکیل می‌شد. ۷۱ تعداد داوران بنی‌ایسرائل نیز بود. سنهدرین هم وظیفهٔ داوری را به عهده داشت و هم تفسیر توراه و فرستادن سوفریم برای تدریس در کنیساها. درشهرهای کوچک سنهدرین کوچک تشکیل می‌شد که ۲۳ عضو داشت. آنان قدرت تصمیم‌گیری و داوری داشتند و اگر لزومی داشت به کنست هگدولا مراجعه می‌کردند. مقام بالای سنهدرین کوهن گادول بود که به او **ناسی** نیز می‌گفتند. قدرت او به شدت توسط سنهدرین مهار می‌شد تا نتواند خواست خود را خواست خدا بداند. سنهدرین یکی از نهادهای دمکراتیک دنیای باستان بود که تفاوت ماهیتی با دمکراسی برده‌داران در یونان داشت. اساس آن تحمیل هیچ گونه اقتداری بر مردم نبود. زیرا از بخت خوش در این دوره یهودیان دارای استقلال سیاسی و در نهایت مونارشی استبدادی از خود نبودند!

امانوئل لویناس فیلسوف معاصر فرانسوی در کتاب ***چهار درس تلمودی**** در مقاله‌ای به‌نام سنهدرین به تحلیل شکل ظاهری تالار سنهدرین براساس نوشته‌های مذهبی می‌پردازد. در ***گمارا***** آمده است که سنهدرین به شکل نیمدایره تشکیل شده است تا اعضاء یکدیگر را ببینند. رؤسا می‌نشستند. در ردیف‌های جلو استادان، دانشجویان حقوق یهود می‌نشستند که جای هر

* Quatre Lectures Talmudiques.

** گمارا مجموعه‌ای است از روایت‌ها و گزین گویه‌های حکیمان که پس از قرن سوم به تلمود بابلی افزوده شد.

یک مشخص بود.

امانوئل لویناس سنهدرین را «جمع چهره‌ها و نه اجتماع بی‌نام و هویت» توصیف می‌کند؛ زیرا نیم‌دایره باز است به جهان خارج و برعکس دایره گروه را بسته می‌کند. حال آن که گروه داوری باید خود را در ارتباط با دنیای بیرون بداند و نه فروبسته در خود. لویناس بازبودن نگاه یهود به جهان را پیرو نیاز به آن می‌داند و در جمله‌ای طنزآمیز می‌گوید:

نمی‌دانم که دنیا به یهودی نیاز دارد یا نه ولی مطمئنم که یهودی به دنیا نیاز دارد.(۴)

سنهدرین هم مدرسهٔ تورا و حقوق یهود، هم دادگاه و مرکز تصمیم‌گیری است. دانشجویان در ردیف‌های جلو استادان می‌نشستند. رسم آن بود که ابتدا دانشجویان رأی خود را می‌داده‌اند تا مبادا تحت تأثیر و مرعوب استادان و بزرگان قوم بشوند.

سنهدرین در مورد دادن حکم مرگ بسیار محتاط بود. برای مثال اگر در یک سنهدرین کوچک بیست‌وسه نفره، دوازده نفر رأی به مرگ می‌دادند و یازده نفر رأی به زندگی، آنگاه دو نفر از دانشجویان ردیف اول را برمی‌گزیدند. اگر رأی یکی مرگ و رأی یکی زندگی بود، باز دو نفر دیگر برمی‌گزیدند و به همین ترتیب در صورت لزوم تا به رقم هفتادویک که عدد سنهدرین بزرگ بود، می‌رسیدند. اگر همچنان تفاوت رأی برای حکم مرگ یک نفر بود، رأی مرگ باطل می‌شد. در نهاد سنهدرین، سنت دمکراسی داوران و کنست هگدولا، برخی از ظواهر قانونگذاری یونان را به خود می‌گیرد. اما باید توجه داشت که سنای یونان و روم، مجلس‌های برده‌داران بود و توده‌های مردم به آن راهی نداشتند. حال آن که پذیرش عضو و دانشجو برای سنهدرین محدودیت طبقاتی نداشت. شوق به هنر زیر تأثیر یونانیان به جامعهٔ مذهبی یهود راه‌یافت که جلوهٔ بارز آن در هنر معماری بود؛ اما یهودیان همچنان در برابر هنرهای تجسمی و پیکرتراشی که یونانیان در آن استاد بودند، مقاومت می‌کردند و در این زمینه تا پس از عصر روشنگری پیشرفتی نکردند.

معماری هلنی یهودیان در ساختن کنیساهای باشکوه دورهٔ پتالمی بازتاب یافته است. برایان دوبریفنی پژوهشگر معماری کنیساهای جهان قدیمی‌ترین اثر بازمانده از کنیساهای دیاسپورا را متعلق به مصر می‌داند. یهودیانی که در مناطق زیر فرمانروایی پتالمی‌ها می‌زیستند این کنیسا را ساخته‌اند. حجاری برسنگ مرمری که در *شدیا** نزدیک اسکندریه یافت شده، نشان می‌دهد که این نیایشگاه از سوی یهودیان به پتالمی سوم (۲۲۱ تا ۲۴۶ ق.م) تقدیم شده است. اسناد دیگری نیز در دست است که وجود کنیساهایی در کرانهٔ غربی نیل را تأیید می‌کند.(۵) در **کتاب مکابیان** نیز به ساختن کنیسایی در پایتخت پتالمی‌ها در زمان تپالمی چهارم (۲۰۴-۲۲۱ ق.م) اشاره شده است.

---

* Shedia.

یکی از کنیساهای مهم این دوره که آثار آن کشف شده، کنیسای *دورا* است. در سال ۱۷۰۰ میلادی در شرق سوریه، شهر باستانی دورا کشف شد. در ۱۹۲۸ کنیسای شهر دورا که در شاهراه کاروان‌های تجاری بنا شده بود، از زیرخاک بیرون آمد. باستان‌شناسان هنگام کشف این آثار باستانی گمان می‌کردند که به یک معبد یونانی دست یافته‌اند! تأثیر معماری و هنر یونان تا این اندازه نیرومند بوده است. از جمله ویژگی‌های کنیساهای هلنی قرار داشتن در کنار دریا بوده است.

یکی دیگر از آثار معماری این دوره معبد هلیا پولیس بود که شبیه معبد دوم و در شهری شبیه به یروشالاییم از سوی پتالمی ساخته شده بود.

امروز در میان یهودیان و افکار عمومی دنیای مسیحی این برداشت رایج است که یهودیت و هلنیزم تضاد و تقابل بنیادی و از ابتدا دشمنی داشته‌اند. برداشت عوامانه از یهودیِ هلنیست مساوی با مفهوم خائن و بت‌پرست است. از سویی کشیشان قرون وسطی نیز در دشمنی با فرهنگ یهود آن را دشمن فرهنگ یونان جلوه داد. *پولُس* و کشیشیان کلیسا در دامن زدن این دیدگاه سهم داشتند. پژوهش‌های معاصر قرن بیستم به بحث دقیق رابطهٔ تاریخی یهود و هلنیزم پرداخته است و پژوهشگران انبوهی از اسناد را در اثبات همزیستی مسالمت‌آمیز دو فرهنگ در دورهٔ پتالمی‌ها گرد آورده‌اند. تنها پس از حملهٔ سردار سلوکی و سختگیر *آنتیوکوس* به یهودا این رابطه دگرگون می‌شود و همه‌چیز معنای دیگر پیدا می‌کند.

*مارتین هنجل** از جملهٔ این پژوهشگران است. او در کتاب *یهودیت و هلنیزم* تأثیر متقابل دو فرهنگ را بررسی می‌کند و جنبش‌هایی چون *فریسیان و ایسیان* را گونه‌ای یهودیت هلنی می‌داند. *جاناتان گلدشتاین*** در ۱۹۹۰ پژوهش مهم خود به نام *سامی‌ها، ایرانیان، یونانیان**** را منتشر کرْد. این کتاب که از جمله دقیق‌ترین آثار در این زمینه است، در مورد دورهٔ سیصد و اندی ساله، علاوه بر تقسیم به دو دورهٔ پتالمی‌ها و سلوکی‌ها، به تقسیم‌بندی‌های جزئی‌تر در مورد دورهٔ سلوکی‌ها می‌پردازد و در جریان چهار دوره علت‌های پیدایش تضاد و دشمنی میان دو فرهنگ را بررسی می‌کند.(۶) و ما نیز در مقطع سلوکیان با تحلیل گلدشتاین آشنا خواهیم شد.

ماکس دایمونت در *یهودیان، خدا و تاریخ***** هلنیزم را متمایز از اپیکوریزم و یهودیان را در مدارا با هلنیزم و در تضاد آشتی‌ناپذیر با اپیکوریزم می‌داند. اپیکوریزم که در عبری به آن اپیکورسیم****** می‌گویند، دیدگاه فیلسوف یونانی اپیکوراست که برداشت عامیانهٔ یونانیان از آن

* Martin Hengel. ** Jonathan A.Goldstein. *** Semites, Iranians, Greeks.

**** Jews, God and History.

***** در میان یهودیان این واژه به معنای فساد اخلاق و هرزگی است.

لذت جویی به هر صورت و بی‌معنا دانستن اصول اخلاقی بود. اپیکور خود فیلسوفی بود که لذت‌های معنوی را بر حسّی ترجیح می‌داد و لذتی را که به آرامش و تسکین می‌انجامید قبول داشت. تعبیر عوامانه از اندیشهٔ اپیکور توسط یونانیان شهرت بد او را پدید آورده بود.

ماکس دایمونت هلنیزم را نمای کلی فرهنگ یونان با همهٔ پویایی‌های آن می‌داند و یهودیان را در ارتباطی تنگاتنگ و دوستانه با آن و اپیکوریزم را به عنوان شیوه‌ای از زندگی و پیامد فساد تمدن یونان ارزیابی می‌کند.(۷)

از نظر تاریخی، همزیستی و بهره‌گیری متقابل دو فرهنگ با شکست فرمانروایان مصری ـ یونانی یا پتالمی‌ها در برابر سپاه آنتیوکوس اول (سلوکیان) در ۱۹۸ ق.م پایان یافت.

برخی از پژوهشگران انگیزهٔ مهم آنتیوکوس اول و پسرش در تسخیر یروشالاییم را ثروت‌های معبد می‌دانند. در طول دو قرن واندی ثروتی بی‌حساب به خزانه و معبد ریخته شده بود که در دنیای باستان بی‌مانند بود. سرزمین نیز سبز و حاصلخیز بود. آنتیوکوس اول سختگیری کمتری داشت و پذیرفت که مجسمه‌های امپراتور در معبد نباشد زیرا یهودیان با چنین کاری سرآشتی نداشتند. آنتیوکوس دوم پادشاه سوریه معروف ***اپیفانس*** روش مدارا را کنار گذاشت و وحشیانه‌ترین شکل سختگیری یعنی توهین به مقدسات مذهبی را آغاز کرد. ***اپیفانس*** معنی مقدس و آسمانی داشت و آنتیوکوس این واژه را به نام خود افزوده بود. اما دیری نگذشت که یهودیان یونانی‌دان او را ***اپیمانس*** یعنی دیوانه خواندند!

آنتیوکوس دوم پرستش خدایان **زئوس** و **دیونوسوس** را برای یهودیان اجباری اعلام کرد. یهودیان معمولاً ظلم و جور را مشیت‌الهی می‌دانستند و آن را بیشتر تحمل می‌کردند تا توهین به مقدسات خود را؛ از این رو آمادگی برای شورش در برابر یونانیان سلوکی روزبه روز بیشتر می‌شد. آنتیوکوس دستور داد که مراسم شنبه، خواندن توراه و عمل ختنهٔ نوزادان ممنوع و دارای مجازات مرگ باشد. اینک بر روی قربانگاه معبد دوم، پرستشگاه زئوس خدای المپ ساخته شد. جانوران ناپاکی چون خوک قربانی شدند و شرکت در این مراسم برای یهودیان اجباری شد و به دنبال سرپیچی آنان جوی خون به‌راه افتاد. مالیات‌های سنگین به روستائیان بسته شد و کنیساهای کوچک غارت شد.

سراسر سرزمین آمادهٔ انفجار بود. جرقه در دهکده‌ای به نام **مودین** زده شد. سربازان آنتیوکوس به این دهکده رفتند تا کوهن گادولی به نام ***مَتتیا*** را به مراسم قربانی‌کردن برای زئوس ببرد. متتیا زیر بار نرفت و فرمانده یونانی دهکده را کشت. او و پنج پسرش شورش کردند و توده‌های مردم به آنان پیوستند. چهارصدسال بود که آنان سپاه و لشکر از خود نداشتند و مردمانی صلح‌جو و اهل کار و زحمت بودند. اما اینک ابزارهای کشت و کار را برداشته و به نبرد می‌شتافتند.

در روزگار باستان اقوام و ملت‌ها در جنگ‌ها شعار جنگی ویژهٔ خود را داشتند؛ جمله‌هایی که با فریاد بلند می‌خواندند تا هراس در دل سپاهیان دشمن بیندازد. اینک نیز شعار جنگی شگفت‌انگیزی در فریاد شورشیان به گوش می‌رسید، شعاری که بیتی از سرود نیایش خروج در کتاب مقدس بود:

خدایا چه کسی در میان قدرتمندان با تو همانند است؟

به عبری: می‌کاموخابَعلیم ادونای. از ترکیب حروف واژه‌های این شعار جنگی، نامی درست شد که لرزه بر دنیای باستان انداخت: *مَکابی*.

پی‌نوشت

۱- **جان بی ناس** در ***تاریخ جامع ادیان*** به تأثیر فرهنگ یونانی در کنار فرهنگ ایرانی در امثال سلیمان، ایوب، جامعهٔ سلیمان، روت، استر، یونس، مزامیر داوود و دانیال معتقد است. اما دربارهٔ زمان دقیق نگارش این کتاب‌ها پژوهش جان برکسیت دقیق‌تر از ناس به نظر می‌رسد؛ زیرا ناس تنها به تأثیرپذیری این کتاب‌ها از فرهنگ یونان می‌پردازد ولی به صراحت نمی‌گوید که در دورهٔ هلنی نوشته شده‌اند.

2- The Works of Josephus. Against Apion. Hendrickson. 1995. P783.

۳- ژیلبرت ولیبی کلاپرمن. تاریخ قوم یهود. ترجمهٔ مسعود همتی. اوتصر هتورا. ۱۳۵۰. جلد اول.

4- Emmanuel Levinas. Quatre Lectures Talmudiques. Les Editions de Minuit 1968. P155.

5- Brian de Breffny. The Synagogue. Weidenfeld and Micolson. London. 1978.

6- Jonathan A.Goldstein. Semites, Iranians, Greeks. Scholars Presse Atlanta. Georgia. 1990.

7- Max I. Dimont. Jews. God and History. Age of Apikorsim. P81.

معبد دوم و سیاست

«اینک به همهٔ آفریده‌های قادر متعال بنگر آنها جفت‌جفت خلق شده‌اند. یکی متضاد دیگری...»

بن سیرا

۱-۴

با حملهٔ آنتیوکوس مرحلهٔ مسالمت‌آمیز رابطهٔ یونان و یهود پایان یافت. برای تبدیل یک رابطهٔ فرهنگی دوسویه به دشمنی سیاسی و در نهایت فرهنگی گذشتن از مراحلی لازم بود.

جاناتان گلدشتاین در پژوهش خود به نام *سامی‌ها، ایرانیان و یونانیان* (Semites, Iranians, Greeks) شورش یهودیان در برابر هلنیزم را شورشی در برابر فرمانروایان یونانی‌زبان سلوکی می‌داند. گلدشتاین علت‌های سازگاری یهودیان با یونانیان پیش از حملهٔ آنتیوکوس را چنین جمعبندی می‌کند: نخست آنکه در آن زمان تفسیر عقل‌گرایانهٔ توراه مدت‌ها بود که قوام یافته و بنابراین خردگرایی یونانیان برای یهودیان پذیرفتنی بود. در میان یهود هنرهای حماسی، دراماتیک، شعرهای غنایی مانند یونانیان رواج داشت. یهودیان هنر معماری را از یونانیان* آموخته بودند، زبان یونانی به یکی از ابزارهای موفقیت آنان در کارهای تجاری با سرزمین‌های دیگر در آمده بود و یهود و یونان هر دو ملت‌هایی بازرگان بودند.(۱)

تا اینجا مدارا با فرهنگ یونان تضادی با آموزه‌های توراه نداشت. مواردی هم میان یونانیان و یهودیان تضادهایی حل‌ناشدنی وجود داشت. یونانیان برای پرستش خدایان خود مراسم همجنس‌گرایی داشتند اما نزد یهودیان آمیزش دو مرد با یکدیگر مجازات مرگ داشت و در اسطوره‌شناسی آنان که به شهرهای سدوم و گمورا بازمی‌گشتند، این عمل زشت و سزاوار جزای سخت دانسته می‌شد. یونانیان ورزشگاه‌هایی به نام ژیمنازیوم برای ورزش ژیمناستیک داشتند که در آن عریان به ورزش می‌پرداختند. یهودیان با آنکه چند صد سال بود از داشتن سپاه مستقل

---

* پیشتر از بابلیان و مصریان معماری را آموخته بودند.

محروم بودند ولی همچنان سنت ورزش‌های رزمی میان آنها باقی مانده بود. اما این ورزش‌های رزمی با موازین دینی سازگاری داشت. یهودیان به یک خدای واحد نادیدنی جهانی اعتقاد داشتند اما چندخدایی در میان یونانیان رواج داشت. یونانیان چندان با دانشمندانی از میان خود که به باورهای بدوی پشت می‌کردند، مداراگر نبودند. یوسفوس فلاویوس در رسالهٔ ***پاسخ به آپیون*** خطاب به یونانیان که یهودیان را خشن و متعصب می‌دانستند می‌گوید که ما هیچکس را به خاطر عقایدش نمی‌کشیم و بت‌پرستان را به راه راست می‌خوانیم اما یونانیان با وجود ادعای دمکراسی دانشمندان خود را می‌کشند! مانند کشتن سقراط.

یوسفوس موارد دیگری را هم مطرح می‌کند. ***آناکساگوروس*** دانشمندی بود که برخلاف باورهای مردم آتن اعلام کرد که خورشید یک خدا نیست و گویی آتشین است و یونانیان او را کشتند. یونانیان ***دیاگوراس ملوس*** را محکوم به مرگ کردند و چون اسرار را مسخره کرده بود، برای سرش جایزه گذاشتند. یوسفوس کشتن ***آناچارسیس*** حکیم را نیز یکی از ننگ‌های بت‌پرستی یونانیان می‌داند.(۲)

یوسفوس که در حدود دو قرن پس از حملهٔ آنتیوکوس می‌زیست، خود نمونهٔ جالبی از برخورد عقاید یهود و یونان است. او به خوبی با فلسفهٔ یونان و تاریخ آن آشنا و بر جنبه‌های مثبت رابطه با فرهنگ یونان آگاه بود. یهودیان به غلط او را یک هلنیست می‌دانند، در حالیکه دفاعیهٔ او از یهودیت در برابر یونانیان او را به حکیمی مستقل تبدیل می‌کند که با دانش‌ها و اندیشه‌های زمانه آشناست. تا پیش از حملهٔ آنتیوکوس نیز بسیاری از روشنفکران یهود چنین رابطه‌ای با یونانیان داشتند.

به تقسیم‌بندی گلدشتاین برمی‌گردیم. دورهٔ اول یعنی پیش از استقرار آنتیوکوس در یروشالاییم و گماشتن یاسون کاهن به ریاست معبد، دورهٔ طولانی رابطهٔ مسالمت‌آمیز است.

در دورهٔ مدارای دوطرفه، مخالفت با فرهنگ هلنی در میان یهودیان اندک بودند. برخی با استناد به توراه که یهود را از اقوام دیگر بر حذر داشته تا مبادا به اعمال گمراهانهٔ آنها گرایش پیدا کنند، یونانیان را نیز جزو این اقوام می‌شمردند. در توراه آمیزش از هر نوع با کنعانیان منع شده ولی نامی از یونان برده نشده است. برخی از پژوهشگران از جمله هنجل ***عیسی‌بن‌سیرا*** (۱۸۰ ق.م) را از مخالفان هلنیزم می‌داند و کتاب او را در مخالفت با فلسفهٔ یونان. اما گلدشتاین به وجود عناصر و خطوط فلسفهٔ یونان در آموزه‌های بن‌سیرا معتقد است و کتاب او را مخالف فرهنگ یونان نمی‌داند زیرا هیچ جا واژهٔ یونانی در آن نیامده و اگر هم گفته شود که از ترس فرمانروایان یونانی بوده، می‌توانسته از واژه‌های دیگری که یهودیان برای اقوام کافر استفاده می‌کردند ـ مانند Gentile ـ استفاده کند ولی گلدشتاین اثری از این‌گونه اشاره‌ها در آثار بن‌سیرا نمی‌یابد.

دستاورد فلسفی بن‌سیرا تفسیر خردگرایانه از توراه و تفسیر دیالکتیکی از آفرینش جفت‌های متضاد در طبیعت است. خوبی و بدی، زندگی و مرگ، گناه و کردار نیک. بن‌سیرا قوانین نهی‌کنندهٔ دین یهود از جمله خوراکی‌های ناپاک را به وجود آن دسته از عناصر طبیعت که آفریدهٔ خدا هستند مربوط می‌داند. دیوید وینستون* در مقالهٔ ***فلسفهٔ یهودی هلنی***** از مجموعهٔ ***تاریخ فلسفهٔ یهود****** این عناصر فلسفهٔ بن‌سیرا راکه از قدیمی‌ترین فیلسوفان یهود به‌شمار می‌رود، در هماهنگی و شبیه با آموزه‌های رواقیون می‌داند.(۳) بن‌سیرا و رواقیون انگارهٔ مشترکی برای بررسی مسئلهٔ جبر و اختیار دارند.

در این دوره مخالفت یهودیان متمرکز بر پرستش خدایان یونانی بود. سیاست ساختن شهرهای یونانی در فلسطین از سوی آنتیوکوس چهارم با ساختن شهر *آکرا* آغاز شد. تا پیش از آن حتی یک دهکده و شهر یونانی‌نشین در یهودا وجود نداشت.(۴)

معبد دوم بازدیدکنندگان کافر و یونانی بسیار داشت. یونانیان برای تجارت به شهر می‌آمدند ولی در یهوداکسی ساکن نبود. این قانون منع سکونت شامل حال یونانیان نیز بود و پتالمی‌ها نیز با این حساسیت یهودیان کنار آمده بودند. در این دوره هیچ ساختمان و مرکز تفریحی هلنی چون ورزشگاه، استادیوم و تأتر در یهودا تأسیس نشد.

شاید بتوان گفت که یهودیان مناطق غیر از فلسطین آمیزش بیشتری با یونانیان داشتند. در دیاسپورا هیچ قانونی آنان را از زندگی در میان غیریهودیان منع نمی‌کرد. قانون منع سکونت یونانیان در شهرهای یهودی فلسطین آموزش زبان یونانی راکُند کرده بود، ولی یهودیان دیاسپورا به سرعت یونانی را فراگرفته بودند.

از جملهٔ شخصیت‌های مهم یهودیان در دیاسپورای این دوران، دو فیلسوف مشهور ***آریستو بولوس*** و ***فیلون*** هستند که در فصلی جداگانه به آنها خواهیم پرداخت.

بنا به تقسیم‌بندی گلدشتاین در دورهٔ دوم بحران آغاز می‌شود. آنتیوکوس حمله می‌کند. یوسفوس فلاویوس در کتاب دیگر خود، ***جنگ‌های یهودیان***، می‌نویسد:

> آنتیوکوس نه با تسخیر شهر، نه با چپاول و نه با کشتار گسترده‌ای که کرد، خشنود نشد. او با سنگدلی هر چه تمام‌تر و از حرص زجرهایی که در طول محاصرهٔ شهر کشیده بود، یهودیان را مجبور به زیرپاگذاشتن قوانینشان کرد، آنان را از ختنه‌کردن کودکانشان بازداشت و واداشت تا در قربانگاه گراز قربانی کنند. بیشتر یهودیان سرباز زدند و کشته شدند.(۵)

---

* David Winston ** Hellenistic Jewish Philosophy

*** History of Jewish Philosophy

آنتیوکوس یکی از کوهن گادول‌هایی راکه گرایش به داشتن رابطهٔ شخصی تجاری با سلوکیان داشت به نام ***یاسون****، به ریاست معبد و به جای ***اونیاس***** کاهن گماشت. یاسون از اولین کسانی بود که در ۱۷۵ یا ۱۷۴ تمام قوانین شهروندی آنتیوکوس را پذیرفت. او از مقامات تقاضای تأسیس ورزشگاه و سالن پرورش اندام را گرفت و به تهیهٔ فهرست شهروندان یونان در یروشالاییم پرداخت. به اعتقاد گلدشتاین با این حرکات یاسون مفهوم منفور هلنیزم نزد یهودیان پا به عرصهٔ وجود گذاشت.

ثروتمندان و صاحبان قدرت علاقه داشتند که فرزندانشان با آداب یونانی بار بیایند، ورزش کنند و به شیوهٔ هلنی زندگی کنند. در کتاب دوم مکابیان، آمده است که شرکت در ورزشگاه‌های زیبایی اندام آن‌قدر در میان اشراف و ریاست معبد شایع شده بود که کوهن گادول‌ها کارهای معبد و قربانی را زمین می‌گذاشتند تا سر وقت به ژیمنازیوم‌ها برسند!

چارلز فوستر کِنت*** در کتاب ***تاریخ قوم یهود،******** دلیل روی‌آوردن اشراف به هلنیزم را حفظ ثروت‌هایشان می‌داند و نمونه‌هایی را مثال می‌زند. از جمله شخصی به‌نام **یوسف توبیاد** که مالیات‌گیر بود و به همهٔ سنت‌های اخلاقی یهودیان پشت پا زده بود و مجالس عشرت به‌راه می‌انداخت. این شخص جشن الههٔ شراب **دیونوسوس** را در یروشالاییم رواج داد. فرزندان او نیز همین روش را دنبال می‌کردند و شعار آنان فروریختن دیوارها میان یهودیان و ملت‌های دیگر بود. فوستر کنت نیز به قدرت رسیدن آنتیوکوس اپیفانس را آغاز دورهٔ بحرانی هلنیزم و رفتن ***یاسون*** کوهن گادول به شهر **تیر** و بردن هدیه برای خدال ***هرکول*** را اوج آن می‌داند.

در اینجا باید اندکی دربارهٔ پیشینهٔ حلقهٔ قدرت کاهنان معبد دوم بگوییم. اختیارات معبد در زمان حمله آنتیوکوس در دست خانواده‌ای به‌نام ***صادوقیان*** (Zodac) یا صدوقیان انحصار یافته بود. صدوقیان تبار خودْ را به صادوق کوهن گادول معبد سلیمان می‌رساندند و یکی از ثروتمندترین خانواده‌های یهودی بودند. طبیعی است که چنین الیگارشی طبقاتی‌ای شکاف میان توده‌های مردم و معبد را پدید آورده بود. در اصل رسوخ فرهنگ هلنی، جنبهٔ آسیب‌رسان خود را نه از ناحیهٔ فرهیختگان آشنا به فلسفهٔ یونان و یا توده‌های مردم بلکه از جانب کاهنان معبد آغاز کرد.

ماکس دایمونت در ***یهودیان، خدا و تاریخ*** جهان‌بینی صدوقیان را در این فرمول خلاصه می‌کند: محافظه‌کاری و سنت‌گرایی در مذهب (پرداختن به مراسم قربانی و معبد) و لیبرالیسم و مداراگری با فرهنگ‌های دیگر در سیاست (به دلیل موضع طبقاتی و گرایش به بازرگانی جهانی).(۶)

---

* Jason ** Onias *** Charles Foster Kent

**** A History of the Jewish People

صدوقیان بر آن بودند که یهودیان باید همرنگ مردم دنیا شوند. کشتی‌های تجاری بزرگ این خاندان و فرقهٔ سیاسی، محصولات باغ‌ها را به سرزمین‌های دیگر می‌برد. سفیران سیاسی نیز به این فرقه گرایش داشتند. هلنیزم به مفهوم تاریخی خود و آن‌گونه که گلدشتاین به‌وجودآمدن آن را توضیح می‌دهد، از میان این فرقه برخاست. بحث مهم تقابل‌های فلسفی صدوقیان با فرقهٔ مخالف خود فریسیان را به فصل‌های آینده موکول می‌کنیم.

بنابراین، اقدامات یاسون کاهن به هیچ رو اتفاقی یا از سر گرایشی شخصی نبود. یهودیان کم‌کم این کارها را زمینه‌ساز افروخته‌شدن خشم خدا دانستند. در ۱۷۲ ق.م کوهن گادولی به نام **مِنِلائوس** جانشین یاسون شد. منلائوس یاسون را تبعید کرد و ***اونیاس سوم*** کوهن گادول سابق را کشت و ثروت و خزانهٔ معبد را به آنتیوکوس داد.

در دورهٔ دوم تقسیم‌بندی گلدشتاین، در ۱۶۳ ق.م فرمان آنتیوکوس دربارهٔ محدودکردن قوانین یهودیان و معبد، بحران را وارد مرحلهٔ جدی می‌کند و قیام خانوادهٔ حشمونائیم به رهبری مَتّتیا کوهن گادول صورت می‌گیرد.

در اصل مقاومت در برابر یونانیان نه از سوی معبد، بلکه از میان توده‌های مردم و کاهنان خارج از سلسلهٔ قدرت معبد سازماندهی می‌شود. در مقابل صدوقیان فرقه‌ای به‌نام ***فریسیان*** وجود داشت.

دیدیم که جریان اصلاح‌طلبی انبیاء به کاتبان (سوفریم) خردگرا منتقل شده و اینک به آموزگاران توراه در کنیساها و کاهنان رانده‌شده از قدرت رسیده بود. فریسیان خاستگاه خرده‌مالکی روستایی و یا پیشه‌وری و روشنفکری شهری داشتند. آنها آموزش توراه و دانش را مقدم بر مراسم قربانی و معبد می‌شمردند، یکی از فریسیان به‌نام ***شیمون بن شطح*** بنیان‌گذار آموزش اجباری برای همهٔ پسران از همهٔ طبقات اجتماع بود. فریسیان اکثراً یونانی می‌دانستند و با دانش و فلسفهٔ یونان آشنا بودند. مراکز این گروه در کنیساهای شهری و روستایی بود. فریسیان مراسم نیایش را برای نخستین‌بار در تاریخ اندیشهٔ بشر با جلسات بحث و تفسیر آزادانه همراه کردند. از این‌رو به آنان **پروشیم** می‌گفتند. ***پروشا*** در عبری به معنای ***جداشده*** و یا **تفسیر** است. تلفظ یونانی آن فَریسی بود و در تاریخ فلسفه به نام فریسیان شناخته شده‌اند. یوسفوس در زندگینامهٔ خود، هنگام شرح پیوستن خویش به فریسیان می‌گوید که یونانیان آنان را stoics می‌نامند. این واژه در تاریخ فلسفه برای رواقیون به‌کار می‌رود.

جمعبندی دایمونت دربارهٔ فریسیان تقابل آنان با صدوقیان را نشان می‌دهد: در مذهب لیبرال و در سیاست یهودی سختگیر. فریسیان در مذهب و تفسیر آن لیبرال هستند و خود یکی از پدیده‌های تأثیرگرفته از فلسفهٔ یونان به‌شمار می‌روند. دیدگاه آنان در مورد نیایش پیچیده و فلسفی است و به نفی مراسم قربانی می‌رسد. آنان در کنیساهای خود جدل‌های فلسفی و مذهبی

پیرامون توراه را دامن می‌زدند و سرانجام جریان ربی‌های تلمودی از میان آنان برخاست. فریسیان در عرصهٔ اجتماعی موفق به باسوادکردن جمعیت زیادی از عامهٔ مردم شدند، این فرقه مخالف آشتی‌پذیری سیاسی و کوتاه‌آمدن در برابر آیین‌های غیریهودی و نیز بسیار سختگیر بود. آنها شکوه و ثروت سرزمین مقدس را به هر قیمتی نمی‌خواستند و معتقد به گذاشتن حد و مرز در روابط با ملیت‌های دیگر بودند.

متیتا کوهن گادول و پسرانش که از دهکدهٔ مودین قیام کردند، فریسی بودند و با نام‌خانوادگی خود **حَشمونائیم** در تاریخ مشهورند.

ماکس دایمونت در کتاب ***یهودیان، خدا و تاریخ*** نخستین جنگ یکتاپرستان در دفاع از دین خود را جنگ مکابی‌ها با یونانیان سلوکی می‌داند. دایمونت بر آن است که نفرت یونانیان از یهودیان به عنوان قومی خشن پس از این جنگ به حس ستایش و احترام تبدیل شد.(۷)

کار منلائوس کاهن و همداستان‌هایش تا آن جا بالا گرفته بود که برای مراسم سالانهٔ پرستش زئوس به آتن رفتند و هدایا و قربانی بردند. در اثر خیزش مکابی‌ها، مردم یروشالاییم منلائوس کاهن را از معبد بیرون کردند. آنتیوکوس به انتقام این کار در یک روز شنبه به یروشالاییم حمله کرد و مردم را کشت. او دستور داد که بیت همیقداش* به معبد زئوس تبدیل شود. در ۲۵ ماه عبری کیسلِوْ ۱۶۸ ق.م سربازان مجسمهٔ زئوس را به معبد بردند و دستور منع رعایت قوانین یهودی داده شد. کاهن پیری به نام ***الیعزر*** که از خوردن گوشت خوک سرپیچی کرد کشته شد. دیوید وینستون در ***تاریخ فلسفهٔ یهود*** به نقل از کتاب چهارم ***مکابیان*** این رویداد را تقابلی فلسفی و ایدئولوژیک می‌داند. آنتیوکوس با الیعزر مناظره می‌کند و می‌گوید که قوانین بازدارندهٔ یهود در مورد خوردنی‌ها نشان‌می‌دهدکه یهودیت با طبیعت هماهنگی ندارد. الیعزر پاسخی هم فلسفی هم شرعی می‌دهد. علی‌رغم ریشخند پادشاه نسبت به قوانین یهود و پافشاری او در خلاف عقل‌بودن توراه پاسخ الیعزر همراه‌با فرهنگ واژه‌های هستی‌شناسی یونانی است:

> ما با اعتقاد به این که توراه را خداوند به ما داده، می‌دانیم که آفریدگار جهان توراه را با دلسوزی [hemin sympathen] و مطابق طبیعت ما [kata physin] نازل کرده است و به ما دستور می‌دهد که آن چیزی را بخوریم که برای جان، مناسب است.(۸)

نکتهٔ بسیار جالب آن است که الیعزر از فلسفهٔ یونان و مفاهیم آن سود می‌جوید تا برهان خود را پیروز کند. دو پژوهشگر به‌نام‌های ***گاتمان*** (۱۹۴۹) و ***هَدَس*** (۱۹۵۳) بر این باورند که جدل الیعزر شبیه مدل یکی از جدل‌های سقراط است.

در مقابلهٔ آنتیوکوس با باورهای یهودیان مفهوم شهادت شکل می‌گیرد و به نظر می‌رسد که

---

* واژهٔ عبری بیت‌المقدس

شهیدان (martyr) این دوران به زندگی جاوید پس از مرگ باور دارند.

زنی به نام حَنا و هفت پسرش که حاضر به سجده در برابر زئوس نشدند در معبد به قتل رسیدند.نزدیک هزار نفر در روز شبات* پناه گرفته بودند. یونانیان دهانهٔ غار را آتش زدند، یهودیان با این اعتقاد که روز شبات به هیچ رو نباید به آتش دست زد، از خود دفاعی نکردند و در میان دود و آتش جان باختند. پس از این رویداد متیتا اعلام کرد که قوانین شبات از آن دسته مواردی نیستند که یهودیان برای رعایت آن باید تا پای جان ایستادگی کنند.**

مکابیان سرانجام موفق به پس‌گرفتن شهر و معبد شدند و معبد را پاک کردند، دور آن را حصار کشیدند، ظرف‌های نو آوردند، قربانگاه جدید ساختند و مراسم معبد را آغاز کردند. معبد به عنوان نماد قدرت سیاسی دوباره برپا شد. ناگفته نماند که بسیاری از صدوقیان و درواقع براساس گفتهٔ یوسفوس قشرهایی از آنان که کمتر دچار فساد سیاسی شده بودند، در دفاع از شهر به مکابی‌ها پیوستند. سپاه تازه‌نفس آنتیوکوس با پنجاه‌هزار پیاده‌نظام و پنج‌هزار سواره‌نظام و قوای فیل‌سوار در تنگه‌ای کوهستانی با سپاه یهودا مکابی روبه‌رو شد.

برخی نام مکابی را برگفته از واژهٔ عبری چکش می‌دانند زیرا یهودا مکابی به تاکتیک‌های حملهٔ چکشی مشهور بود.

به گفتهٔ یوسفوس در این جنگ پهلوانی به نام *العازار* دلاوری خود را در برابر با فیل‌سواران نشان داد. اما سپاه آنتیوکوس به دلیل برتری عددی پیروز شد و عدهٔ زیادی از سپاه مکابیان را کشتند. آنتیوکوس توانست چند روزی دوباره در یروشالایم بماند، آذوقه جمع کند و پادگانی در آن مستقر سازد و سپس به سوریه بازگردد. پس از رفتن آنتیوکوس یهودیان زیادی به یهودا مکابی پیوستند و دوباره با سرداران سلوکی به جنگ پرداختند. یهودا مکابی در این جنگ‌ها کشته شد. پس از او برادرش یوناتان به فرماندهی رسید. یوسفوس او را در قتل برادرش سهیم می‌داند. یوناتان پیمانی با آنتیوکوس بست اما نگهبانان شخصی آنتیوکوس نقشه‌ای علیه او چیدند و یک‌بار که یوناتان با سربازان کمی در حرکت بود او را به قتل رساندند. پس از او شیمون به فرماندهی رسید و شهرهای بسیاری را تسخیر کرد.(۹)

در همین جا به تقسیم‌بندی گلدشتاین بازمی‌گردیم. او مرگ شیمون در جنگ (۱۳۴ ق.م) را آغاز مرحلهٔ چهارم می‌داند که در این مرحله پیروزی نصیب یهودیان می‌شود.

جانشین شیمون، برادر دیگرش یوحنا هیرکانوس بود. او یکی از شخصیت‌های مهم حشمونائیم و دارای روابط دوستانه با اشکانیان (پارت‌ها) به‌شمار می‌رود. سیاست یوحنا

---

* واژهٔ عبری شنبه

** از جمله موارد ایستادگی تا پای جان عبارتند از: در صورت اجبار به سجده در برابر خدایان، کشتن یک انسان دیگر و ...

هیرکانوس کشورگشایی و ضمیمه‌ساختن مناطق ایدومیا، سامره و پریا (ماوراء اردن) بود. دورهٔ استقلال حشمونائیم تا سال ۶۳ قبل از میلاد و حملهٔ رومیان به طول انجامید.

در دورهٔ مکابی‌ها مبارزه طبقاتی و درگیری اندیشه‌های گوناگون ادامه داشت و شدت خاصی به خود گرفت. در اواخر این دوره، کشاکش میان صدوقیان و فریسیان بالا گرفت و سرانجام آشتی‌ناپذیری این دو گروه و جنگ به سر قدرت میان آنها سرنوشت دوهزار سال بعدی یهودیان را رقم زد ...

پی‌نوشت

1- Jonathan A. Goldstein. Semites, Iranians, Greeks, Scholars press. Atlanta Georgia 1990.

2- Works of Josephus Flavious Against Apion. Hendrickson. 1995 P810.

3- History of Jewish Philosophy. David Winston. Hellenistic Jewish Philosophy. Routledge. 1997. P41,42.

4- Jonathan A. Goldstein. Semites...

5- Works of Josephus. The Wars of the Jews. Hendrickson, 1995. P547.

6- Charles Foster Kent. A History of the Jewish People. New York, 1930

7- Max I. Dimont. Jews, God and History. Simon and Shuster. 1962. P85.

8- History of Jewish Philosophy. P45.

9- Works of Josephus. The Wars of the Jews. P548.

اریستوبولوس، فیلون، هیلل

«پرستندگان حقیقی خدا او را از روی خودش می‌فهمند و بدون دخالت استناد عقلانی. همان‌گونه که آفتاب را از آفتاب می‌شناسند.»

فیلون اسکندرانی

دورهٔ هنلی اندیشهٔ یهود را می‌توان دوران قوام‌یافتن فلسفهٔ یهود دانست. اندیشمندانی که دیگر می‌توان آنان را به مفهوم امروزی فیلسوف نامید، در این دوره ظهور کردند.

همان‌گونه که پیشتر دیدیم، رابطهٔ تأثیرگذاری اندیشهٔ یهود و یونان دوسویه بود. **فیثاغورث** که پیش از ***سقراط*** (قرن چهارم ق.م) می‌زیست، با اندیشه‌های یهودیان آشنا بود و تردیدی نیست که اسرار اعداد را از یهودیان گرفته است. مورخان فلسفه سقراط را «یکتاپرست بی‌دین» نامیده‌اند. در منابع تاریخ فلسفهٔ غرب مفهوم خدای یگانه نزد سقراط الهام‌گرفته از مفهوم خدا نزد یهود دانسته نشده است ولی بسیار بعید می‌نماید که دانشمندی چون سقراط در روزگاری که ارتباط اجتماعی و اقتصادی گسترده با یهودیان وجود داشت، از ایدهٔ خدای یگانه و نادیدنی نزد آنان بی‌خبر مانده باشد. سقراط را در سال ۳۹۹ ق.م در هفتاد سالگی مجبور به سرکشیدن جام شوکران کردند. زندگی سقراط همزمان با تشکیل اولین کنست هگدولا (۴۴۵ ق.م) است؛ یعنی نهادی که به سنهدرین تبدیل شد و دیدیم که در این دوران معبد دوم زیر نظارت عذرا و نحمیا ساخته و دین یهود نهادینه شده بود. در این تاریخ پنج قرن از رابطهٔ تجاری سلیمان با یونانیان و کشورهای همسایه می‌گذشت. در چنین صورتی آیا ممکن است فیلسوفی چون سقراط با یکتاپرستی یهود آشنا نباشد؟

ویل دورانت در ***تاریخ فلسفه*** علت قتل سقراط را راه‌حل‌های انقلابی، ضد خرافه و سنت‌شکنانهٔ او برای برون‌رفتن از بحران در جامعهٔ آتن می‌داند و می‌نویسد:

چطور یک اخلاق نوین می‌تواند در آتن طبیعتاً رشد و نمو کند؟ و چگونه می‌توان حکومت را نجات داد؟

جواب‌هایی که سقراط به این مسائل داد، هم موجب مرگ او شد و هم وی را زندهٔ جاویدان ساخت. اگر سقراط اعتقاد به خدایان متعدد را که کهنه و فرسوده شده بود، از نو زنده می‌کرد و پیروان خود را که از قید خرافات و اوهام رسته بودند به سوی معابد و جنگل‌های مقدس راهنمایی می‌کرد و به آنها دستور می‌داد که از نو نزد خدایان آبا و اجداد خود قربانی ببرند، پیرمردان و معمرین شهر او را محترم می‌داشتند. ولی او حس می‌کرد که این سیاست یک نوع نومیدی و خودکشی است و به منزلهٔ سیر قهقرایی است. توی گورستان رفتن است نه حرکت از ماورای قبور.(۱)

این حرکت سقراط را می‌توان معادل کاری دانست که سه سده پیش از آن انبیاء قبل از اسارت آغاز کرده بودند.(۲)

زنون فیلسوف یونانی دیگری بود که گونه‌ای عرفان را تحت تأثیر افکار مشرق‌زمین و اندیشهٔ یهود ارائه داد. زنون تصاویر، تمثال‌ها و قربانگاه‌ها را کارهایی بچگانه و ابتدایی دانست.

زمانی که این تبادل اندیشه‌ها، از هر دو سو به حدی از پختگی رسید، فیلسوفان یهودی ـ هلنی نیز پدید آمدند. ***اریستوبولوس*** و ***فیلون*** از مهم‌ترین آنان به‌شمار می‌روند.

اریستوبولوس در قرن دوم ق.م، از خانوادهٔ کوهن‌گادول‌ها برخاست. اریستوبولوس تفسیر فلسفی از توراه را پایه گذاشت. هدف اصلی او نشان‌دادن همسویی توراه با حقایق فلسفی است. اریستوبولوس تأکید بر برداشت تمثیلی از تصاویر انسان‌وارهٔ خدا در کتاب مقدس داشت و اصطلاح‌های این‌چنین را تفسیر کرد. برای نمونه: ***دست خدا*** یعنی قدرت الهی، ***ایستادن خدا*** به معنای پابرجایی و ثبات در آفرینش جهان، ***استراحت خدا*** در روز هفتم نه به معنای پایان‌یافتن کار خدا بلکه به معنای دادن نظمی همیشگی به امور و ***کار شش‌روزه*** منظور سلسله‌مراتب ساختار جهان است.

اریستوبولوس تأکید داشت که در خواندن توراه سویهٔ تمثیلی و نه اسطوره‌ای آن باید مورد توجه قرار گیرد.(۳) مکتب فکری اریستوبولوس یکی از متفکران مهم دنیای باستان یعنی ***فیلون*** را پدید آورد.

در تاریخچه‌های شکل‌گیری هرمنوتیک و تأویل تمثیلی از متون، تئوری سطوح تأویل را به پس از افلاتون و قرن چهارم و آگوستین قدیس بازمی‌گردانند در حالی که نزدیک شش قرن پیش از او، این دیدگاه‌ها در آثار فیلون و زیر تأثیر تمثیل‌گرایی رواقی شکل گرفته و به پختگی رسیده بود.

فیلون از یهودیان اسکندریه (الکساندریا) در مصر بود. او در سال ۲۰ پیش از میلاد در خانوادهٔ اشرافی و احتمالاً دارای پیشینهٔ کهانت معبد به دنیا آمد. خانوادهٔ او از یهودیان هلنی اسکندریه بودند. او در مدارس خیلی خوب تحصیل کرد و یونانی و لاتین را کامل آموخت و عبری را هم یاد گرفت. فیلون هوادار سرسخت افلاتون بود و گرایش به آمیختن عناصری از دو فرهنگ یهود و یونان داشت. در سال ۳۹ ق.م امپراتور روم **کالیگولا** بود که در برخی منابع از جمله یوسفوس **کایوس** نامیده شده است. کالیکولا شهرت دیوانگی داشت و اسب خود را به صدر اعظمی گماشته بود. او اعلام کرد که باید او را مانند خدا پرستش کنند. چون یهودیان اسکندریه از این کار سر باز زدند رومیان فرصت را برای تحریک مردم به چپاول و کشتار مناسب دیدند و با آن که می‌دانستند چنین کاری با اصل اول یهودیت در تضاد است بر این کار پافشاری کردند. مقامات اسکندریه یهودیان را خائن به روم و سزاوار مصادرهٔ اموال اعلام کردند. یهودیان از میان خود هیئتی برگزیدند تا به رهبری فیلون به رم بروند و امپراتور را راضی کنند. برخی رفتار و برخورد فیلون با کالیگولای دیوانه را با یک روانپزشک امروزی مقایسه کرده‌اند. فیلون احترام کالیگولا را نگه‌داشت، پرسش‌های او را با صداقت پاسخ داشت و با او به گونه‌ای رفتار کرد که گویی عقل سلیم دارد و نسبت به دیگران احساس مسئولیت می‌کند. فیلون کوشید کالیگولا را متقاعد کند که یهودیان می‌توانند بدون برپاداشتن مجسمهٔ کالیگولا در نیایشگاه‌های خود شهروندانی وفادار به کالیگولا باشند.

این رویداد را یوسفوس در کتاب **روزگار باستان یهودیان*** این‌گونه بازگو می‌کند:

> فیلون سفیر یهودیان اسکندریه به دربار رم و رأس یک هیئت از یهودیان شد و سفیر یکی از هیئت‌های مصری، **آپیون** بود (همان تاریخ‌نگاری که یوسفوس با آثارش چالش کرده است). هنگام رسیدن هیئت‌ها به رم، همهٔ آنان سزار کایوس را مانند خدا پرستش کردند و به نام او قربانگاه‌هایی بنا کردند و مجسمهٔ او را بر پا داشتند. تنها هیئتی که از این کار سر باز زد، هیئت یهودیان به رهبری فیلون بود.
>
> آپیون که از هر موقعیتی برای دامن‌زدن به یهودیت‌ستیزی سود می‌جست، کوشید امپراتور روم را علیه یهودیان اعزامی تحریک کند. فیلون اجازه خواست تا علت‌های رفتار یهودیان را توضیح دهد و از باورهایشان دفاع کند. اما امپراتور اجازهٔ این کار را نداد و دستور اخراج سفیر یهودیان یعنی فیلون را صادر کرد. فیلون پیش از ترک هیئت به اعضاء آن سفارش کرد که شهامت خود را حفظ کنند و هشیار باشند زیرا ممکن است کایوس مرتکب بدرفتاری با آنان بشود(۴) ولی بدانند که امپراتور با این کار خشم خدا را

* Antiquities of the Jews

متوجه خود ساخته است.

پس از آن امپراتور به سردار خود در سوریه، پرتونیوس، دستور داد که لشکریان خود را به داخل خاک یهودا ببرد و هر طور شده به خانهٔ خدا برساند و مجسمهٔ امپراتور را در آنجا برپا کند و اگر با مقاومت روبه‌رو شدند، بجنگند.

دوران زندگی فیلون همزمان با جنگ‌های قدرت و ضعف حشمونایم Hashmonaim در یهودا بود و قدرت رو به اوج رم جهانگشایی‌های خود را آغاز کرده بود.

یکی از منابع مهم پژوهش پیرامون کنیساهای دیاسپورا در دو قرن پیش از میلاد، نوشته‌های فیلون است که حاصل همین سفر است.

در سراسر سرزمین‌های زیرسلطهٔ روم (خیلی پیش از تسخیر یهودا توسط روم و خرابی معبد دوم در ۷۰ میلادی) جوامع یهودی وجود داشت. فیلون چندین کنیسا در رم را نام می‌برد.

برایان دوبریفنی در کتاب ***کنیسا*** به نقل از فیلون نام کنیساهای رم را آورده است. یهودیان برای احترام‌گذاشتن به امپراتوران وقت، نام آنها را روی کنیساها می‌گذاشته‌اند. برای نمونه کنیسای ***آگوستیزین**** که به زمان امپراتور آگوستوس که از ۲۷ ق.م تا ۱۴ میلادی امپراتور بوده، بازمی‌گردد.

کنیسای رومی دیگر ***اگریپیزین***** به نام شاه اگریپا ساخته شده بود. همین‌طور کنیساهای ***وُلومنزین****** به نام ***وُلومنیوس******** فرماندار سوریه در زمان شاه اگریپا.

فیلون را باید وابسته به نهاد کنیسا و نیایش کنیسایی دانست. زیرا او هم از آیین‌های معبد فاصلهٔ بسیار داشت و هم از نظر بُعد راه از معبد دور بود. همان‌گونه که فرهنگ یهود در دیاسپورا را باید دست‌پروردهٔ کنیسا دانست. ویژگی فرهنگ یهود دیاسپورا، پافشاری در حفظ اصول یهودی در دل جوامع غیریهودی، در کنار تلاش برای یافتن وجوه سازگاری و غنی‌کردن آن با فرهنگ‌های دیگر است. فیلون را می‌توان سرآمدی از این جریان دانست. فیلون در سفری به زیارت معبد رفت. یکی از مهم‌ترین گزارش‌ها دربارهٔ معبد دوم از فیلون به‌جای مانده است. او نمادهای معبد را رمزگشایی کرده و بر آن است که اساس این رمزگشایی همانا نوشته‌های مقدس است، از جمله شمعدان هفت‌شاخه را نماد هفت سیاره می‌داند. فیلون شکل معبد را بازتاب صورتی کیهانی و علوی می‌داند و بر آن است که این شکل در کوه سینا به حضرت موسی الهام شد.

در مجموعه‌ای که از سوی پژوهشگران مهم جهان از جمله میرچا الیاده به‌نام «نمادگرایی

---

* Augustesians ** Agrippesians *** Volumnesians **** Volumnius

کیهانی بناهای مذهبی» به انتشار رسید، پژوهشگری به‌نام پروفسور **دانیلو*** به نظر فیلون پیرامون نماد و رمزگان کیهانی بنای معبد پرداخته است. فیلون بر آن است که در کیهان و عالم علوی معبدی هست که پیش‌نمونهٔ معبد اورشلیم است. سه بخش معبد: حرم، هخال یا اتاق مقدس و دروازه نماینده سه فلک در کیهان‌شناسی عبرانی است: آسمان، زمین و دریا. فیلون حرم معبد کیهانی را همانا آسمان می‌داند.

فیلون همچنین در وجود شمعدان هفت‌شاخه نماد لوگوس را که هفت قدرت آن را احاطه کرده‌اند، می‌بیند و پرده‌ای که مکان مقدس را از حرم جدا می‌کند، نماد حایل میان عالم محسوسات و عالم دست‌نیافتنی ملکوت می‌داند.(۵)

فیلون در کنار استواری سیاسی و فکری خود به قول دیوید وینستون «شیفتهٔ دو تفکر یونانی و یهودی بود که در قلب او با یکدیگر آشتی کرده بودند.» فیلون دنبالهٔ کار اریستوبولوس را گرفت و در کتابی به نام ***زبان تمثیلی تورات***** به تفسیر تمثیلی توراه پرداخت و کتاب دیگری به نام ***پرسش‌ها و پاسخ‌ها پیرامون کتاب آفرینش و خروج*** نوشت.

دیوید وینستون فیلون را پیرو سنت رواقی تفسیر تمثیلی در فلسفهٔ یونان می‌داند. تمثیل‌گرایی یونانی در قرن ششم پیش از میلاد با نوشته‌های دیوژن یونانی (Theagenes of Rhegium) آغاز شد. او کوشید که از هومر در برابر مخالفانش دفاع کند و جنگ‌های خدایان هومر را چونان آشتی‌ناپذیری عناصر متضادی چون خشک و تر، داغ و یخ و سبک و سنگین تفسیر کند.

فیلون از تمثیل‌گرایان قرن دوم و اول پیش از میلاد از جمله ***کراتس مالوس*** (Crates of Mallos) نیز تأثیر گرفته بود ولی در حقیقت، فیلون به تمثیل‌گرایی ابعاد جدیدی بخشید. دیوید وینستون در این مورد می‌نویسد:

> باید گفت که تمثیل‌گرایی*** رواقی و نوافلاتونی دربردارندهٔ شناخت مراحل مختلف تأویل نبودند ولی فیلون نخستین نمونهٔ نویسنده‌ای است که می‌کوشد اعتبار سطوح برداشت ادبی و تمثیلی از اثر را در کنار یکدیگر حفظ کند.(۶)

برداشت فلسفی فیلون از سفر پیدایش، آفرینش را همزمان می‌داند و مراحل آن در سفر پیدایش را به معنای نظم منطقی طراحی خدا.

فیلون دیدگاه‌های افلاتون را با همان اصطلاح‌های افلاتونی وارد اندیشهٔ یهود کرد. فیلون در مورد آفرینش، عقیدهٔ افلاتونی عالم مثل را گرفت. بنابراین دیدگاه، خدا ابتدا نقشهٔ جهانی را که می‌خواست مجسم کرد و سپس از روی آن جهانی ساخت که به کمک عقل قابل ادراک بود یعنی

---

* Daniélou ** Allegory of the law *** allegoresis

Logos سپس جهانی دیگر که با حواس پنج‌گانه به ادراک حسی درمی‌آید.

فیلون روح انسان را بخشی از لوگوس* و بنابراین نامیرا می‌داند. جسم روح را به بند کشیده است و با مرگ جسم، روح به زندگی خاص خود بازمی‌گردد. سکونت روح در جسم می‌تواند گونه‌ای تبعید به شمار برود.

فیلون ارتباط مستقیم عرفانی با خدا را مطرح می‌کند. او دو گونه شناخت از خدا را متمایز می‌کند. گونهٔ نخست آنانی که خدا را باید حتماً استناد به کارهایش بشناسند و گونهٔ دوم، دوستان واقعی و پرستندگان حقیقی خدا که «او را از روی خودش می‌فهمند و بدون دخالت استناد عقلانی. همان گونه که آفتاب را از آفتاب می‌شناسند.»** (۷)

فیلون به این ترتیب بنیادهای نظری عرفان یهودی را پایه‌ریزی می‌کند. او در سال ۵۰ میلادی درگذشت.

حدوداً درهمان زمانی که فیلون در اسکندریه می‌زیست و اندیشه‌های خود را می‌نوشت، در یهودا، مردی به نام *هیلل* می‌زیست (۵۰ ق.م) که یکی از دوست‌داشتنی‌ترین چهره‌های اندیشمند یهود است. هیلل زادهٔ بابل بود ولی بعداً به جلیله رفت. نه اشراف بود و نه از خانوادهٔ کاهنان.

از او و شور دانش‌اندوزی‌اش داستان‌ها گفته شده است. گفته‌اند که پول کافی برای ثبت‌نام در کلاس‌های الهیات ربی‌ها را نداشت، بنابراین به بام *میدراش**** می‌رفت و از راه پنجره‌ای که در بام وجود داشت به درس معلمان گوش می‌داد. در یک روز برفی و سرد شاگردان دیدند که چیزی تیره روی پنجره را پوشانده. وقتی به بام رفتند، دیدند که جوانی روی پنجرهٔ سقف افتاده و برف رویش را پوشانده است. هیلل را به داخل ساختمان بردند، گرم کردند و به هوش آوردند از آن پس او نیز به شاگردان کلاس پیوست. هیلل بعدها به استادی بزرگ، عضو سنهدرین و از جمله متفکران پیشرو یهود تبدیل شد. در تلمود آمده است که هیلل با آن که مسند ربانوت داشت، اما زندگی خود و خانواده‌اش را از راه تدریس ریاضیات و نجوم اداره می‌کرد و از مسند روحانی خود هیچ درآمدی نمی‌پذیرفت. او *بیت هیلل* یا *خانهٔ هیلل* را که مدرسهٔ الهیات و فلسفه بود پایه‌گذاشت و کتاب *پیرقه آووت* یا *اندرزهای پدران***** حاصل گردآوری شاگردان اوست. اندرزهای پدران چکیدهٔ آموزه‌های ربی‌ها و فریسیان است و از این دریچه می‌توان هیلل و مکتب او را متأثر از جریان هلنی دانست.

در زمان هیلل نیز یهودیت بسته به گرایش‌های طبقاتی و اجتماعی زمانه طیف‌هایی داشت.

---

* Logos

** این جمله بازگفت از فیلون است. مولوی نزدیک ۱۵۰۰ سال پس از فیلون می‌گوید: آفتاب آمد دلیل آفتاب...

*** مدرسه

**** در فارسی به پندهای پدران مشهور و ترجمهٔ آن نیز موجود است.

میان مکتب **هیلل** با مکتب **شِمای** که یکی از ربی‌های خشک‌اندیش بود، رقابت و چالش فکری وجود داشت.

هیلل یک فریسی به تمام معنا بود. او تشریفات در نیایش خدا را زائد می‌دانست؛ بنابراین هیلل بیشتر به نهاد کنیسا وابسته بود تا معبد. او به وحدت وجود معتقد بود و کردارهای نیک انسان را وسیلهٔ نزدیکی با خدا می‌دانست. این آموزه‌ها در گزین‌گویه‌های کتاب ***اندرزهای پدران*** بازتاب یافته است.

بر اساس این دیدگاه انسان با داشتن مسئولیت مستقیم کارهای خود با خدا رابطه برقرار می‌کند.

همزمان با هیلل **شِمای** در مکتب خود نوعی یهودیت خشک و ایستا را تبلیغ می‌کرد. در تقابل دیدگاه‌های شمای با هیلل داستانی واقعی آورده‌اند.

روزی مردی نزد شمای رفت و گفت که می‌خواهم یهودی بشوم (باید دانست که تا پیش از اقتدار کلیسای رم موج عظیم ورود اقوام گوناگون به یهودیت وجود داشت و در این مورد در فصل‌های بعد خواهیم خواند) شمای گفت ابتدا باید پنج سفر توراه را از حفظ شوی بعد دوباره نزد من بیایی. این مرد ناامید شد ولی شنید که یهودی دیگری مکتبی مخالف شمای دارد. نزد هیلل رفت و گفت می‌خواهم یهودی شوم، چه چیز را باید بیاموزم؟ هیلل گفت تنها یک چیز «فقط همسایه‌ات (انسان همجوارت، همنوعت) را مانند خود دوست داشته باش، این تمامی توراه است. باقی شرح‌هایی بر آن است.»

از هیلل دربارهٔ مناسبت فرد و اجتماع چنین بازگفت کرده‌اند: «اگر من به فکر خود نباشم، چه کسی به فکر من باشد، و اگر تنها به فکر خود باشم، چه تفاوتی با حیوان دارم؟»

در تاریخ آمده است که وقتی هیلل مُرد، هزاران غیریهودی در کنیساها گرد آمدند و برای درگذشت او سوگواری کردند.

به گمان برخی از پژوهشگران، فلسفه **دائو** به وسیلهٔ بازرگانان یهودی که با چین ارتباط داشتند به سرزمین مقدس آورده شد و در زمان هیلل اندیشه‌های شرق دور برای فرهیختگانِ یهودا از جمله هیلل حرف‌هایی برای گفتن داشت.

در مورد هیلل می‌توان گفت که فلسفه را به قلمرو زندگی یهودیان وارد کرد. سادگی، ایجاز و درک نیازهای انسانی از ویژگی‌های دیدگاه هیلل است. بیهوده نیست که یکی از مکتب‌های فکری قرن بیستم، توسط ***اریش فروم*** براساس آموزه‌های هیلل شکل گرفته است. این آموزهٔ هیلل که چیزی را که بر خود نمی‌پسندی بر همنوعت مپسند و همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار در تاریخ اندیشهٔ بشر به ***قانون طلایی**** مشهور است.(۸)

---

* Golden Rule

پی‌نوشت

۱- ویل دورانت. تاریخ فلسفه. ترجمهٔ دکتر عباس زریاب خویی، جلد اول. کتاب‌های جیبی ۱۳۵۱، صفحهٔ ۱۷ و ۱۸.

۲- اخیراً کتاب Sophe's world (دنیای سوفی)، تاریخ فلسفه به زبان ساده و نوشتهٔ *یاستین گاردر*، به یکی از کتاب‌های پرفروش دنیا تبدیل شد و در سال ۱۹۹۶ به هفت چاپ رسید و به زبان‌های گوناگون دنیا از جمله فارسی (ترجمه کوروش صفوی) ترجمه شد. در سراسر این کتاب چهارصد و چهل صفحه‌ای یک صفحه‌ونیم و تنها به تاریخ یهود و نه اندیشهٔ یهود اختصاص یافته است.

See: Jostein Gaarder. Sophie's World. Phoenix 1996. P130,131.

3- History of Jewish Philosophy. Hellenistic Jewish Philosophy. David Winston. Routledge 1997. P50.

4- Works of Josephus. Antiquities of the Jews. Hendrickson. 1995, P493.

5- Mircea Eliade et les authes. Le Symbolisme Cosmique des Monuments historique/ Roma. 1957. I.S.M.E.O (Prof. J. Daniélou La Symbolique du temple de Jerusalesm chaz philon et Josephus.)

6- History of Jewish Philosophy, P51.

7- Ibid, P52.

۷- نگاه کنید به اریش فروم. هنر عشق‌ورزیدن. ترجمهٔ پوری سلطانی. انتشارات مروارید. ۱۳۷۲.

دو جهان‌بینی

«عظمت آموختن در آن است که به عمل بیانجامد.»

کتاب گمارا

در برابر حملهٔ یونانیان اتحادی موقت برقرار شد که در تاریخ با نام کلی **حَسیدیم** از آن یاد می‌شود. **حَسید** به معنای پارسا و نیک‌رفتار است و حسیدیم واژهٔ جمع آن است. این گروه ابتدا از اتحاد فریسیان و میهن‌پرستان و استقلال‌خواهان صدوقی تشکیل شد. گروه‌هایی که گونه‌ای عرفان ریاضت‌کشانه داشتند و از سیاست دوری می‌کردند نیز در میان این اتحاد جای داشتند؛ هر چند که سلاح به دست نمی‌گرفتند و در بیابان‌ها زندگی اشتراکی عارفانه‌ای را می‌گذراندند. به آنان ***ایسی‌ها*** (Essens) می‌گفتند که خاستگاه مسیحیت بودند و در فصل بعد به آنان خواهیم پرداخت.

در زمانی که جنگ‌ها برای راندن سلوکیان از معبد جریان داشت، به دلیل بافت سپاهیان مکابی که از میان زحمتکشان شهر و روستا و میهن‌پرستان جناح چپ صدوقیان و روشنفکران فریسی بود، گرایش غالب با سیاست‌های فریسیان بود. در چهارچوب این اتحاد هنوز تضادها باقی بود. چند دهه تحکیم سلسلهٔ حشمونائیم و به‌قدرت رسیدن یوحانان هیرکانوس لازم بود که حشمونائیم به سلسله‌ای ثروتمند و دارای قدرت مطلقه تبدیل شوند. با این دگرگونی، چرخش در دیدگاه آنها به سود صدوقیان انجام شد. حشمونائیم با خاندان صادوق آشتی کردند و میان آنها ازدواج‌های حساسی صورت گرفت. هیرکانوس هر چه بیشتر از تهیدستان روستا که قیام مکابی‌ها را به‌بار نشانده بودند دور شد. فریسیان به احترام پدر هیرکانوس با سکوتی ناخشنودانه شاهد جنگ‌های قدرت‌طلبانهٔ هیرکانوس بودند. فرمانروایی پسر یوحانان، ***یهودا هیرکانوس*** چندان نپایید. یکی دیگر از پسران یوحانان هیرکانوس که برادرانش از او دل خوش نداشتند به نام ***یانایی**** بر تخت نشست و مقام کوهن‌گادولی به خود داد.

---

* Yannai (تلفظ دقیق عبری آن یَنَّیْ است)

الکساندر یانایی در تاریخ یهود به هیولایی جلاد مشهور است.

دربارهٔ گرایش توتالیتر گفته‌اند که قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق. این حکم در مورد یانایی و پایان کار حشمونائیم صادق است. الکساندر یانایی اوج فاصله گرفتن حشمونائیم از مردم و استثمار از آنان است. یانایی هر مخالفی را می‌کشت. او به خرج خزانهٔ معبد لشکری تدارک دید و همهٔ سرزمین‌های شمال فلسطین تا شمال جلیله را گرفت.

یانایی تنها فرمانروای یهودی تاریخ است که در سرزمین‌های زیر فرمان خود، مردم را به زور شمشیر ناچار به یهودی‌شدن می‌کرد. سیاست یانایی داشتن سپاه مزدور غیریهودی بود زیرا سیاست‌های او مخالف دین یهود به‌شمار می‌رفت.(۱) کارهای یانایی خشم فریسیان را برانگیخت زیرا آنان مخالف بهره‌کشی شدید و مالیات‌گیری ناعادلانهٔ یانایی از طبقات فرودست بودند. سرانجام توده‌های مردم به سرکردگی فریسیان علیه یانایی قیام کردند. قیام سرکوب شد. یانایی در طول فرمانروایی خود بیش از پنجاه هزار یهودی را کشت. او جلوی چشم فریسیان اسیر زن‌ها و بچه‌هایشان را کشت.

شورش اصلی فریسیان علیه یانایی در معبد و هنگام اجرای مراسم **جشن سایبان‌ها*** یا سوکوت رخ داد.

الکساندر یانایی در بیت همیقداش حضور یافته بود ولی به انجام مراسم بی‌اعتنایی کرد. فریسیان اشیاء مقدس معبد یعنی ***اتروگ‌ها***(۲) و ***لولاوها***(۳) را به سوی او پرت کردند. یانایی خشمگین شد و دستور داد که سربازان مزدورش درهای معبد را ببندند. فریسیان در صحن معبد کشتار شدند.

در زمان سلطنت یانایی هزاران یهودی زادگاه خود را ترک کردند و در سرزمین‌های دیگر پراکنده شدند.

وقتی یانائی درگذشت، بیوه‌اش ملکه شد. **سالومه** یا **شلومیت** یا به قولی سالومه الکساندرا، به فریسیان گرایش داشت. او را از جمله زنان برجستهٔ یهود می‌دانند. او فریسیان را به دربار راه داد و این آغازی برای ورود فریسیان به هیئت حاکم بود.

پس از مرگ **شلومیت**، پسران یانایی به سلطنت رسیدند. آنان دستکمی از پدر نداشتند ولی فرمانروایی‌شان دیرپا نبود.

یهودا مکابی با قدرت جدید منطقه یعنی رم پیمان دوستی بسته بود. اما دیگر رومیان این پیمان را معتبر نمی‌دانستند و در فکر تسخیر یهودا بودند. سرانجام لشکرکشی‌های روم، شکست

---

* یکی از اعیاد کشاورزی که در آغاز فصل پاییز با بستن سایه‌بان‌ها و آویختن میوه‌های پاییزی در آن انجام می‌شود. یهودیان چند روز را در سایبان شادمانی می‌کنند و می‌خوابند. مفسران مذهبی این کار را موجب همدردی با تهیدستان بی‌سرپناه می‌دانند.

حشمونائیم و به فرمانروایی‌رسیدن سردار رمی *آنتی‌پاتر** در یهودا بود. پسر آنتی‌پاتر که از زنی یهودی زاده شده بود به نام *هیرود* جانشین او شد که در زمان او حضرت عیسی را به صلیب کشیدند. تاریخ‌نگاران دنیای مسیحی با سهل‌انگاری عمدی هرود را یهودی دانسته‌اند. حال آن که هرود برای یهودیان فرمانروایی خونریز و منفور و ادامه‌دهندهٔ سیاست‌های رم و آنتی‌پاتر به شمار می‌رفت. به تاریخ فرمانروایی او در فصل‌های بعد خواهیم پرداخت. اما اینک جای آن است که به تاریخ همپیمانی حشمونائیم با *پارت‌ها* یا اشکانیان نیز بپردازیم.

دو تاریخ‌نگار، یکی باستان یعنی یوسفوس و دیگری مدرن یعنی هاینریش‌گریتز در مورد تاریخ روابط یهود و اشکانیان مختصر و ناپیوسته نوشته‌اند. اشکانیان سلسله‌ای مداراگر با یهودیان بودند و در زمان فرمانروایی ایشان در ایران، یهودیان زندگی آرامی داشتند. باید گفت که به دلیل سیاست‌های ساسانی اثری از این دورهٔ زندگی یهودیان در ایران به‌جا نمانده است. اما از روی مناسبات اشکانیان با سلسلهٔ حشمونائیم رفتار کلی آنان روشن می‌شود.

یکی از پژوهش‌های نادر در این زمینه، کار پروفسور نتصر به‌نام *روابط اشکانیان با یهودیان* است که در این مقاله کمبود منابع را علت اصلی نپرداختن پژوهشگران به این دوره می‌داند.

نویسنده منابع رمی و یونانی را به دلیل دشمنی با یهودیان بی‌طرفانه نمی‌داند و تنها به‌کمک سکه‌ها، یافته‌های باستان‌شناسی، منابع ارمنی و سریانی و اشاره‌ای جسته‌گریختهٔ تلمود دربارهٔ اشکانیان، کتاب‌های یوسفوس و آثار معروف به اپوکریفا،** به بازسازی تاریخ مبهم یهود و اشکانیان پرداخته است. در مورد تاریخچهٔ مناسبات حشمونائیم با اشکانیان و به‌ویژه پایان کار هر دو و پیروزی رم بر آنان عیناً بخشی از مقالهٔ پرفسور نتصر در مجلهٔ ره‌آورد (شمارهٔ ۳۴) را نقل می‌کنیم:

> اساس دوستی بین یهودیان و اشکانیان به‌طور رسمی در سال ۱۳۹-۱۴۰ قبل از میلاد ریخته شد. طبق نوشتهٔ یوسفوس و طبق بخش نخست کتاب مکابیان، رومی‌ها نامه‌ای به یهودیان فلسطین نوشته و در آن پشتیبانی خود را از ملت یهود اعلام کردند. این نامه بعدها به دست اشکانیان افتاد و حکومت اشکانی از اهمیت سیاسی، اقتصادی و سوق‌الجیشی یهود آگاه گردید و از آن پس به صورت جدی‌تر درصدد پی‌ریزی پایه‌های دوستی با یهودیان برآمد. در حدود ده سال پس از واقعهٔ این نامه، در سال ۱۲۹ ق.م جنگی بین اشکانیان و سلوکی‌ها درگرفت. در صحرای نبرد سربازان یهودی به سرداری

---

* Antipater

** Apocrypha منابعی است که در جنب کتاب مقدس نوشته شده‌اند ولی مقدس به شمار نمی‌روند. به آنها کتاب‌های خارجی نیز گفته می‌شود.

یوحانان هیرکانوس در صفوف آنتیوکوس هفتم می‌بایست برعلیه اشکانیان نبرد کنند. یوحانان هیرکانوس به بهانهٔ تقدس روز شنبه و پس از آن عید اعطای تورات (عید شبوعوت) به سربازان یهود دستور داد که برعلیه اشکانیان به جنگ نپردازند؛ لشکر اشکانیان، با نیرنگی که یوحانان هیرکانوس به‌کار برده بود، توانست قوای سلوکی‌ها را در هم شکسته و فلسطین را تصرف کند و آن را به پاداش همکاری یهودیان به دست یوحانان هیرکانوس بسپارد...

... یهودیان مدت ۱۳۰ سال ابتدا حکومت یونانی را تا سال ۶۳ قبل از میلاد و پس از آن حکومت رومی تا سال ۳۷ قبل از میلاد در جنگ و گریز به خود مشغول داشتند. در حدود سال صد قبل از میلاد، بین اشکانیان و حکومت حشمونائی یک مذاکرهٔ سیاسی علیه حکومت سلوکی‌ها انجام گرفت و شاید هم این مذاکره منجر به عقد یک قرارداد مودّت و همکاری گردید. درواقع آنهایی که قدرت سلوکی‌ها را در خاورمیانه و خصوصاً در سوریه و فلسطین درهم شکستند، رومی‌ها بودند و نه اشکانیان و حشمونائی‌ها. در این دوره، قبل از این که رومی‌ها فلسطین را تصرف کنند، همچنین از یک تماس سیاسی بین اشکانیان و حشمونایی‌ها اطلاع داریم. گرچه دربارهٔ این تماس به طور غیرمستقیم اشاره شده، مع‌هذا ذکر آن قابل اهمیت است، در تلمود اورشلیمی قسمت براخوت همچنین در قسمت نازیر(۴) دربارهٔ تأمین بودجهٔ نازیرها بحث جالبی آمده که طبق آن من غیرمستقیم به امضای هیأت رسمی که از طرف اشکانیان به دربار الکساندر یانای حشمونائی (۱۰۴-۷۸ ق.م) فرزند یوحانان هیرکانوس اعزام شده بودند، اشاره‌ای می‌شود. گویا اعضای هیأت اشکانی، قبل از ورود به دربار الکساندر یانای، شمعون شطاح، قاضی‌القضات و روحانی بزرگ را ملاقات کرده و تحت تأثیر کلمات حکیمانهٔ او قرار گرفته بودند. باید از خود پرسید که یک هیأت نمایندگی رسمی از طرف اشکانیان به چه منظوری در دربار حشمونائی‌ها دیده می‌شود؟ آن چه حدس زده می‌شود، این است که در آن دوره، یعنی تقریباً در سال ۸۳ قبل از میلاد، ***تیگران اول*** پادشاه ارمنستان، سوریه و فلسطین را مورد حمله قرار داده و از سال ۶۹ قبل از میلاد مقداری از اراضی فلسطین خصوصاً گالیل و ساحل دریا را در تصرف خود درآورده بود. یوسفوس در کتاب خود به این موضوع اشاره می‌کند. بدون شک این حرکت تیگران موجبات ناراحتی الکساندر یانای و اشکانیان را فراهم می‌سازد. از سوی دیگر تیگران مذکور در سال ۸۷ قبل از میلاد قسمتی از اراضی اشکانیان را مورد حمله قرار داده، از راه آذربایجان و کردستان به سوی سوریه و شمال فلسطین پیشرفت می‌کند. بنابراین به ظن قوی، می‌بایست در مورد درهم‌شکستن قدرت تیگران نوعی اشتراک‌مساعی بین اشکانیان و

حکومت حشمونایی‌ها به‌وجود آید. درحقیقت این واقعه اولین تماس رسمی بین اشکانیان و حشمونایی‌هاست که یک منبع موثق بدان اشاره می‌کند. قبل از این چنان که اشاره شد، همکاری و اشتراک مساعی بین یهودیان و اشکانیان وجود داشته است، ولی در هیچ منبعی به مذاکرات رسمی بین دو مملکت اشاره‌ای نشده است.

رومی‌ها در موقع حمله به فلسطین این سرزمین را از چنگ تیگران بیرون کشیدند. ولی همان طور که گفته شد، به علت مداخلات پی‌درپی در امور سیاسی، فرهنگی، مذهبی و خانوادگی اقوام و ملل مغلوب، رومی‌ها بیش از فاتحین دیگر مورد نفرت مردم بودند. رومی‌ها حتی می‌کوشیدند در عزل و انتصاب شاهان اشکانی مداخله کنند. بنابراین نزدیکی یهودیان و اشکانیان تقریباً از اوایل قرن اول قبل از میلاد جنبهٔ رسمی به خود گرفت و از این تاریخ به بعد به یهودیان همه وقت و همه‌جا رومی‌ها را دشمن خود و اشکانیان را دوست واقعی خود می‌دانستند.

در سال ۶۶ قبل از میلاد، رومی‌ها قسمت عظیمی از فلسطین را تصرف کرده و سه سال بعد اورشلیم را تسخیر کردند و از این پس کشور حشمونایی‌ها مبدل به یک کشور نیمه‌مستقل و وابسته به روم گردید. لقب شاهی **هیرکانوس دوم** فرزند ارشد الکساندر یانای از او گرفته شد و به جای آن لقب کاهن بزرگ به او اعطا گردید. به علت سیاست تفرقه‌اندازی روم و کوشش آنان در انتصاب کاهنان هوادار رُوم در اورشلیم، دودستگی عمیقی میان یهودیان فلسطین ایجاد گردید. دستجات و احزاب ضد رومی که از هواخواهان ***اریستوبولوس دوم*** برادر کوچک هیرکانوس دوم بودند، کوشیدند تا پشتیبانی اشکانیان را در مبارزه علیه استعمار روم جلب کند. ده سال پس از تصرف اورشلیم به دست رومی‌ها، یعنی در سال ۵۳ قبل از میلاد، در یک نبرد خونین اشکانیان رومی‌ها را در ناحیهٔ ***حرّان*** (Carrhae) سخت شکست دادند و این پیروزی اشکانیان در تقویت روحیهٔ یهودیان اثر فراوانی گذاشت.

آتش انقلاب و ترور علیه روم در سراسر فلسطین شعله‌ور گردید. متأسفانه اشکانیان تحت شاهنشاهی ***اُرُد اول*** نتوانستند تصمیم قاطعی در راندن رومی‌ها از این منطقه بگیرند ولی شورش یهودیان علیه رومیان همچنان ادامه داشت. تا این‌که در سال ۴۰ قبل از میلاد ***پاکر*** فرزند اُرُد، در یک حملهٔ گسترده و سریع سوریه را تصرف کرده و یک بخش از لشکر خود را به کمک حشمونایی به فلسطین اعزام کرد. هیرکانوس، کاهن بزرگ حشمونایی به علت ضعف نفس سخت تحت تأثیر رومی‌ها بود ولی برادرزاده‌اش آنتیوگونوس که قبلاً چند بار کوشید حکومت را از چنگ عمویش هیرکان بیرون بکشد، با اشکانیان از در مذاکره درآمد. وی یک هنگ سرباز یهودی بسیج کرده به اردوی لشکر

اشکانیان فرستاد. این بار دو لشکر یهود و اشکانیان دوشادوش همدیگر در یک نبرد خونین و پی‌گیر در بالای کوه کرمل ارتش روم را در هم شکسته و به پیشرفت به طرف جنوب ادامه دادند. هرود و فضائل (Phazael) دست‌نشاندگان روم در فلسطین دچار اضطراب شدند؛ هرود به طرف مصادا گریخت و فضائل به اسارت لشکریان یهود و اشکانیان درآمد. یهودیان و اشکانیان اورشلیم را تصرف کردند. فضائل در اسارت خودکشی کرد. هیرکانوس به بابل رانده شد و آنتیوگونوس در اورشلیم به شاهی اعلام گردید.

به این ترتیب در سال ۴۰ قبل از میلاد با کمک نظامی اشکانیان، یهودیان استقلال سیاسی خود را تجدید کردند. این استقلال بیشتر از سه سال به طول نیانجامید.

پاکر، سردار بزرگ و دلاور اشکانیان در سال ۳۸ قبل از میلاد در یکی از نبردها کشته شد. اشکانیان به طرف رود فرات عقب‌نشینی کردند. حکومت مستقل آنتیوگونوس به تنهایی توانست در مقابل ارتش روم پایداری کند. در سال ۳۷ قبل از میلاد رومی‌ها قدرت یهودیان را در هم شکستند. هرود به عنوان شاه یهودیه به اورشلیم بازگشت...

... بدین ترتیب به برکت پانصدسال رابطهٔ دوستی و یگانگی بین دو ملت ایران و یهود، یهودیان توانستند نه‌تنها به استقلال سیاسی برسند، بلکه به زندگی فرهنگی و روحانی خود ادامه دهند. فکر پیدایش تلمود بابلی و تلمود اورشلیمی که تدوین آنها در دورهٔ ساسانیان انجام یافت، زیر سایهٔ سیاست آزادیخواهانه و دوستانهٔ اشکانیان نضج گرفت؛ از سوی دیگر به علت همین رفتار مسالمت‌آمیز اشکانیان نسبت به اقلیت‌های مختلف ساکن ایران و کشورهای متصرفی، شاهان این سلسله بیش از هر سلسلهٔ ایرانی دیگر توانستند دوام بیابند و نام نیکی از خود در تاریخ به جا گذارند. از این روست که راب معروف به *ربی حیا* به‌طوری که در تلمود بابلی، رسالهٔ گیتین، برگ ۱۷، ص اول اشاره و تفسیر شده است می‌گوید خدای تبارک و تعالی ملت یهود را آن قدر دوست داشت که نگذاشت آنها به گالوت اودوم (اسارت روم) بروند، بلکه آنها را به دست اشکانیان سپرد. وقتی اردوان پنجم توسط اردشیر ساسانی کشته شد و سلسله اشکانیان به پایان رسید، راب، رئیس روحانی یهودیان بابل، با حالت افسرده و اضطراب ناله سرداد که گره دوستی و یگانگی میان دو ملت یهود و ایران از هم گسیخته شد.(۵)

از جمله موارد شرکت یهودیان در سپاه اشکانیان برای جنگ با رومیان در جنگ مشهور میان **سورنا** سردار پارت با **کراسوس** سردار روم بود. سورنا در زمان سلطنت **اُرُد** در **حرّان** کراسوس را شکست داد و از سپاه صدهزار نفری او تنها ده هزار نفر زنده ماند. کراسوس بودجهٔ این لشکرکشی

را از خزانهٔ بیت همیقداش باج گرفته بود. گروه زیادی از یهودیان ایران و بابل و داوطلبانی از فلسطین در سپاه سورنا می‌جنگیدند.

م. دیاکونف در *اشکانیان* به یک دولت مستقل یهودی در شمال بین‌النهرین و به رهبری دو پیشوای دینی یهود اشاره می‌کند.(۴)

این دوره با چشم‌انداز جنگ‌ها و ناآرامی‌هایش از عوامل پراکنده‌شدن جمعیت فلسطین در سراسر منطقهٔ بزرگ آسیا و فراتر از آن بود. در فاصلهٔ زمانی میان ۱۳۵ ق.م که تاریخ مرگ شیمون مکابی بود تا ۳۶ ق.م که تاریخ به فرمانروایی‌رسیدن آنتی‌پاتر در یهودا بود، هزاران یهودی فریسی یهودا را ترک کردند و به جلیله، اسکندریه، بابل، تیر Tyre، رم و شهرهای یونان، اسپانیا و ایتالیا رفتند. بخشی از این فریسیان که از پیگرد یانایی گریختند، به شبه جزیرهٔ عربستان رفتند و با خود فرهنگ فریسی و نیایش کنیسایی را به آن سرزمین بردند و این یک قرن پیش از میلاد بود.

فریسیان هر جا که رفتند کنیسا و نیایش کنیسایی را سامان دادند. این کنیساها یکی از مراکز جذب غیریهودی‌هایی شد که ادیان باستانی آنها زیر سیطرهٔ روم نابود شده و با خلاء فکری و مذهبی روبه‌رو بودند.

هاوارد فاست در *یهودیان، تاریخ یک قوم* سرنوشت یهودیان را در این دوره با یونانیان مقایسه می‌کند. شباهت هر دو در آن است که نهادهای استقلال آنها در هم شکسته بود، هر دو به اقلیت‌های پراکنده تبدیل شده بودند، هر دو دیگر نه فرهنگ‌های غالب بلکه فرهنگ‌هایی مغلوب بودند، در حق هر دو بیرحمی‌ها و خونریزی‌های صورت گرفته بود که هرگز زیر سلطهٔ ایرانیان و بابلیان و حتی آشوریان به این گستردگی رخ نداده بود، در مورد هر دو این کارها از سوی تمدنی با فرهنگ نیمه بربر و برده‌دارانه و خشن چون رمیان صورت گرفته بود. رومیان از خود اسطوره‌شناسی و فرهنگ غنی نداشتند و خدایان یونانی را تغییر نام داده و پرستش می‌کردند. هاوارد فاست یهودیان و یونانیان را دستخوش شکست روحی می‌داند ولی فرقی میان آنها می‌بیند:

> اما یهودیان قدرتی در خود ذخیره داشتند که یونانیان فاقد آن بودند. آرامش در باورها و همبستگی قومی که در قرن‌های آینده دوام یافت.(۶)

یونانیان در این دوره گروه‌گروه به یهودیان روی آوردند. شباهت‌های فرهنگی و سطح بالای دو تمدن این گرایش را موجب شد. آنان به دین یهود درمی‌آمدند، ختنه می‌کردند و بخشی از جامعهٔ یهودی می‌شدند. برخلاف معبد که ورود به آن برای غیریهودی ممنوع بود، ورود کافران به کنیساها آزاد بود. به‌ویژه کنیساهای یهودیان هلنی این تازه‌واردان را به خود جلب می‌کرد. به‌تدریج حتی کنیساهایی ویژهٔ کافرانی که یهودی شده ولی ختنه نکرده بودند، تشکیل شد. زیرا

در میان رومیان و یونانیان وحشتی دیرینه از عمل ختنه وجود داشت. این گروه یکی از دسته‌های مهمی بود که بعداً جذب مسیحیت شدند.

در سال ۴۰-۳۵ میلادی ملکه‌ای یونانی به نام **هلنا** همراه دو پسرش یهودی شد. این تغییر دین به دنبال رفت‌وآمد آزادانهٔ آنان به کنیسای شهر صورت گرفت.

ملکه هلنا، دولت یهودی کوچکی در کرانهٔ فرات در کردستان عراق امروز تشکل داد. این دولت در تاریخ به نام‌های **خدیب** یا **آدیابن** مشهور است. ملکه **هلنا** را **ملکه آدیابن** نیز می‌نامند. هلنا به یهودیان فلسطین در جنگ‌هایشان علیه روم کمک‌های نظامی و مالی می‌کرد. او سال‌های آخر عمر خود را در اورشلیم گذراند. وقتی در سال ۴۵ میلادی قحطی در شهر روی داد، دارایی خود را میان بینوایان تقسیم کرد. پس از آن که مرد، یهودیان پیکر او را با احترام در **بیت شعاریم** دفن کردند.

جریان جذب‌شدن به یهودیت تنها در میان اشراف هلنی وجود نداشت بلکه در سراسر زمین‌های خاورمیانه دهقانان فقیری که در اثر مالیات‌ها در آستانهٔ برده‌شدن قرار داشتند و در وضع نومیدانه‌ای می‌زیستند، جذب اندیشه‌های انسان‌دوستانهٔ یهودیان و کنیساهای آنان می‌شدند. شرکت در این نیایشگاه‌های شگفت‌انگیز که با معابد برده‌داران تفاوت اساسی داشت، برای هیچ طبقه‌ای از مردم منع نشده بود. نه‌تنها نیاز آنها به باور مذهبی و نیایش در کنیساها برآورده می‌شد، بلکه در آنجا با تفسیرها و گفتارهای اندیشه‌برانگیز ربی‌ها و فریسیان روبه‌رو می‌شدند که در عین حال به دلیل آشنایی یهودیان با زبان‌های جوامع میزبان به همان زبان محلی خود آنان ادا می‌شد.

کنیساها در این تاریخ یعنی از دو قرن پیش از میلاد دارای تشکیلات غُسل به نام میقوه بودند. الگوی میقوهٔ کنیساها از حوض عسل کاهنان در معبد دوم برداشت شده بود. رعایت قوانین پاکی لاویان در معبد به کنیساها نیز منتقل شده بود. کنیساهای هلنی برای داشتن میقوه در جوار دریاها ساخته می‌شدند. با ورود زنان اقوام دیگر به دین یهود، آنان در میقوه غسل می‌کردند و سپس آموزش دینی می‌دیدند. آن چه به نام غسل در مسیحیت است، ادامهٔ سنت میقوه به شمار می‌رود که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت.

از جمله شهرهایی که دارای کنیساهای بسیار بوده، دمشق را باید نام برد. در سوریه کنیسای **آنتیوک*** وجود داشت که یوسفوس به آن اشاره می‌کند. کنیسای هرودین** به نام پادشاه هرود و دوست امپراتور آگوستوس ساخته شده بود.(۷)

کنیسای عظیم این دوران که فیلون نیز به آن اشاره کرده است، کنیسای اسکندریه است. یکی

---

* Antioch ** Herodians

از ربی‌های تلمود دربارهٔ این کنیسا گفته است: «کسی که کنیسای دوطبقهٔ اسکندریهٔ مصر را ندیده باشد، هرگز شکوه ایسرائل را درک نخواهد کرد...»(۸) به گفتهٔ ربی یهودا در این کنیسا مقدار زیادی طلا به کار رفته بود. این کنیسا به سبک یونانی ساخته شده بود و آن قدر بزرگ بود که صدای نمازگزار اصلی به گوش همه نمی‌رسید و یک نفر مأمور بوده که وسط کنیسا بایستد و وقت گفتن آمین که رسید، یک دستمال سفید را تکان بدهد.

نکتهٔ جالبی که در مورد کنیساهای این دوره در خود سرزمین مقدس وجود دارد، وجود کنیساهای فرهنگ دیاسپورا در خود یروشالاییم است. برای مثال یهودیان اسکندریه و اهالی تار در یروشالاییم کنیساهای خاص خود را داشته‌اند. این نکته در تلمود آمده است. بسیار محتمل است که بخش بزرگی از جمعیت این کنیساها تازه یهودی‌شده‌های جوامع مصر و یونانی بوده باشند و یا مهاجران و مسافرانی که به یهودیان پیوسته بودند.

این چشم‌انداز یک نکتهٔ بسیار مهم را نشان می‌دهد. برخلاف آوازه‌گری‌های ضدسامی و ضدیهودی از سویی و شعارهای نژادپرستانه از سوی دیگر یهودیان خود را «نژادی» برگزیدهٔ خدا و متفاوت با دیگران نمی‌دانستند. آنان تنها در کردار انسانی خود، خویش را برگزیده می‌شمارند. این رفتار یهودیان دیاسپورا با اقوام و ملل دیگر و استقبال از ورود آنان نشان می‌دهد که یهودیتِ ربی‌ها* برگزیدگی را تنها در یکتاپرستی و کردار انسانی سازگار با آن می‌دید. بعدها در قرن دوم و سوم میلادی و پس از رسمی‌شدن مسیحیت در رُم وقتی به بهانهٔ موارد تغییر دین کافران و ورود به یهودیت، یهودیان کشتار همگانی و غارت شدند، ربی‌ها ورود به دین یهود را ممنوع اعلام کردند.

یهودیان بهتر از هر کس دیگر می‌دانند که این امتیاز برگزیدگی برای آنان همواره کشتارهای همگانی، آزار، شکنجه، تبعید و دربه‌دری به همراه داشته است و نیز همهٔ این‌ها را تحمل می‌کردند تا رسالتی را که خدا برای توحید به آنان داده، به انجام برسانند اما گاه هم به این برگزیدگی اعتراض می‌کنند.

توبیای شیرفروش، شخصیت رمانی به همین نام اثر شالوم علیخم طنزنویس یهودی-روسی پس از غارت و کشتار دهکده‌اش در جریان پوگروم** قزاقی، رو به آسمان بلند می‌کند و می‌گوید: خدایا نمی‌شود هر چند گاهی به ما یهودیان مرخصی بدهی و قوم دیگری را برگزیده*** کنی؟!

---

* Rabinical

** مراسم یهودی‌کشی قزاق‌ها به فرمان تزارهای روسیه در قرون هجده، نوزده و بیستم.

*** سلیمان رابینوبیچ معروف به شالوم علیخم، طنزنویس معروف، از دوستان گورکی، تولستوی و چخوف بود که ←

پی‌نوشت

۱- ژیلبر و لیبی کلاپرمن. تاریخ قوم یهود. جلد دوم. ترجمهٔ مسعود همتی. اوتصر هتورا. ص ۱۳۵ و نیز:
See: Heinrich Graetz. The history of the Jews. Vol II. The Jewish Publication society of America 1967.

۲- در این مراسم چهار نوع گیاه به عنوان نشانه استفاده می‌شد: ترنج، شاخهٔ خرما، بید، مورد. ترنج به نشانهٔ انسان با دانش و ایمان.

۳- شاخهٔ خرما به نشانهٔ انسان دانشمند.

۴- م. دیاکونف. اشکانیان ترجمهٔ کریم کشاورز. پیام ۱۳۵۱. ص ۹۸.

۵- پروفسور نتصر. روابط اشکانیان با یهودیان مجلهٔ ره‌آورد. شمارهٔ ۳۴.

6- Howard Fast. The Jews. Laurel 1968. P112.

7- Brian de Brefny. The Synagogue. Weiden feld and Nicolson. London 1978.

8- Ibid.

← این سه تن همراه گروهی دیگر از نویسندگان روس، علیه پوگروم‌هایی که به دستور تزار انجام می‌شد، اعتراض کردند.

جهان‌بینی سوم: ایسی‌ها

«مالِ من و مالِ تو از آنِ توست.»

از شعارهای فرقهٔ ایسی

پیش از پرداختن به فرقهٔ ایسی‌ها، نگاهی دیگر به مبانی نظری فرقه‌های فریسی و صدوقی می‌اندازیم.

اساس کوشش فریسیان در حفظ دین یهود بود. به نظر آنان هم فرد و هم اجتماع باید براساس توراه عمل کنند. آنان در مورد سرنوشت اجتماع یهود دربست معتقد به مشیت الهی بودند و در اصل ادامهٔ دیدگاه انبیاء در مورد بلاهای تاریخی چونان تنبیه الهی بودند و مفهوم مسئولیت فردی را در زمینهٔ رفتار و کردار فرد انسانی معتبر می‌دانستند؛ جبرگرایی در فلسفهٔ تاریخ و قائل‌شدن اختیار در مورد انسان. دیدگاهی که در فصل اول به آن اشاره رفت و الهام‌بخش مارکس در مفهوم پرکسیس (تجربهٔ استوار بر اندیشه) و اهمیت عمل و کردار انسان در تعالی او و رساندن زمین و آسمان و عرش و اجتماع به یکدیگر بود، برخاسته از همین نگرش فریسیان است. فریسیان بر روی کارکردن تأکید بسیار داشتند. می‌توان فهرستی از پیشوایان دینی یهود را از تلمود استخراج کرد که به کارهای کارگری، کفاشی، زغال‌فروشی، گورکنی، هیزم‌شکنی و غیره اشتغال داشته‌اند.(۱)

آنان در تلمود این رهنمودها را وارد کرده‌اند که آموختن نکتهٔ اصلی نیست. بلکه عمل‌کردن براساس آموخته‌ها ارزش دارد، کار باید از آموزش پیشی بگیرد و آموزه‌های توراه در نهایت بدون کار بی‌ثمر است.

در *گمارا* آمده است: «عظمت آموختن در آن است که به عمل می‌انجامد» و در اندرز پدران می‌خوانیم: «آن کس که کار می‌کند، بر عقلش پیشی می‌گیرد و عقلش نیز دوام بیشتری می‌یابد.»

فریسیان انسان‌گرا بودند. هومانیزم آن‌ها زمینهٔ پیدایش افکار مسیحی شد. یکی از رهبران فکری فریسیان به نام *یهوشوع بن پراشیا* آموزهٔ خود را در این جمله چکانده بود:

آموزگاری برگزین، رفیقی پیدا کن و دربارهٔ هر انسانی براساس فرض بی‌گناهی‌اش داوری کن!

این آموزه بعدها یک ایسی اصلاح‌طلب یعنی عیسی جلیلی را مجهز به دیدگاه خاصی کرده بود که با دزدان، رهزنان و فاحشگان نشست و برخاست می‌کرد و غذا می‌خورد. و البته اریستوکرات‌ها برای این کار به او انتقاد می‌کردند.

فریسیان به دنیای پس از مرگ و پاداش و مجازات آن اعتقاد داشتند و به این شکل به معمای بدبختی انسان‌های خوب و خوشبختی انسان‌های شرور پاسخ می‌دادند. براین اساس پاداش و مجازات در جهان پس از مرگ به عادلان داده می‌شود.

حضور فریسیان در صحنهٔ اجتماع دو بعد داشت: بعد مذهبی و بعد سیاسی. در بعد مذهبی آنان معتقد سرسخت به تورای شفاهی بودند که توسط سوفریم و کنست هگدولا تنظیم شده بود.

این قوانین شفاهی پس از *عذرا نبی* رشد زیادی در جامعهٔ یهوداکرده بود. مخالفت با هلنیزم، شهیدشدن در راه مذهب و رعایت قوانین پاکی و رژیم غذایی سخت یهود، پیامد تثبیت این قوانین بود. قانون‌گزاران مذهبی از میان فریسیان بودند. بعد سیاسی حضور فریسیان در اجتماع، شرکت آنان در ادارهٔ داخلی معبد و حضور در هیئت حاکمه بود که گفتیم از زمان ملکه **شلومیت** بیوهٔ ***یانایی*** آغاز شد. از آن زمان به بعد عدهٔ زیادی از کوهن‌گادول‌ها و شخصیت‌های سیاسی و کشوری از فریسیان بودند.

فریسیان دو خصلت نرمی و سختی را یکجا داشتند. نرمی آنان در برخورد با اندیشه‌های فلسفی دیگر بود. چنان‌چه آنان خواندن فلسفهٔ یونان را از نظر شرع ممنوع اعلام نکردند*. از سوی دیگر سختگیری شدید نسبت به رعایت قواعد و قوانین دینی داشتند. هر دو این ویژگی‌ها و به‌ویژه خاستگاه اولیه آنها که پیشه‌وران و روشنفکران شهری و خرده‌مالکان روستایی و آموزگاران توراه در کنیساها بود، محبوبیت زیادی برای آنان فراهم آورد. ورود به فریسیان محدودیت اشرافی و شرط اصالت خانوادگی نداشت.

پس از یانایی چیرگی فریسیان بر رقیب خود صدوقیان آشکار است. صدوقیان اریستوکراسی یهود بودند که طی قرن‌ها کهانت معبد به ثروت و قدرت زیادی دست یافته بودند. امیران سپاه و سفیران یهودا به کشورهای دیگر نیز اکثراً وابسته به صدوقیان بودند. صدوقیان برخلاف فریسیان به زندگی پس از مرگ اعتقادی نداشتند. خردگرایی خشک صدوقیان وضع موجود و تقسیم

---

* بعد از خراب‌شدن معبد دوم یکی از ربی‌ها گفت: ملعون باد هرکس که فلسفهٔ یونان بخواند ولی حکم رسمی روحانیون مجازبودن مطالعهٔ فلسفهٔ یونان در صورت آشنایی کافی با توراه بود.

اجتماع به حاکم و محکوم را می‌پذیرفت و از این جهت به رواقیون نزدیک بود. در فصل‌های آینده دیدگاه‌های این فرقه را به عنوان زمینه‌ساز تفکر فرقهٔ قرائیم و شباهت آنان بـه مـعتزله را بررسی خواهیم کرد.

جان بی‌ناس در ***تاریخ جامع ادیان*** بر آن است که با خرابی مـعبد دوم صـدوقیان از مـیان رفتند(۲) ولی این نظر درست نیست. دیدگاه صدوقیان چند قرن بعد در پیکرهٔ فکری فرقهٔ ***قرائیم*** جای گرفت که در فصلی جداگانه به این تأثیر می‌پردازیم.

صدوقیان تورای شفاهی را قبول نداشتند و به سنت نیایش کنیسایی بی‌اعتنا بودند. آنان تنها متن توراه و قوانین نیایش در معبد را به رسمیت می‌شناختند و این انگاره عیناً بعدها در مورد ***معتزله*** که ***اهل حدیث*** را قبول نداشتند، پیاده می‌شود.

صدوقیان معتقد بودند که برای سرافرازی سرزمین خود نباید از آمیزش با اقوام دیگر پرهیز کرد. و حفظ استقلال منافی قوانین سختگیرانهٔ فریسیان و سپردن خود به مشیت الهی است. در این راستا آنان به نیرومندکردن جسم و تمرین‌های ورزشی و رزمی معتقد بودند.

صدوقیان پاداش و مجازات را نتیجهٔ طبیعی کردارهای انسان می‌دانستند و بی‌آن‌که نامیرایی روح را انکار کنند، سخت مخالف داوری پس از مرگ بودند.

اینک که مبانی نظری فریسیان و صدوقیان را برشمردیم، به فرقهٔ یهودیان ***ایسی*** می‌پردازیم.

ایسیان از دو قرن پیش از میلاد به ویژه در جلیله و در بیابان‌های نامسکون اطراف بحرالمیّت زندگی می‌کردند. آنان از زندگی جمعی گریزان بودند، به صورت جوامع اشتراکی در بیابان‌ها و جنگل‌ها و دور از تمدن ولی حتماً در نزدیکی آب رودخانه‌ها یا دریاها می‌زیستند؛ زیرا دوبار غسل‌کردن در روز با آب سرد برای آنان اجباری بود. برخی معتقدند که واژهٔ ***ایسی*** از ریشهٔ آرامی و به معنای غسل‌کننده است. هاینریش گریتز در جلد دوم ***تاریخ یهودیان*** این واژه را برگرفته از واژه کلدانی آسای Assai می‌داند. شیوهٔ زندگی ایسی‌ها با طبقات میانهٔ اجتماع سازگار نبود. دو گروه به آنان می‌پیوستند. دستهٔ نخست اشرافی که در جستجوی گونه‌ای عرفان بودند، به ویژه در فضایی ساکت و دور از دلبستگی‌های مادی که دل آنها را زده بود. اینان به محض ورود به جوامع ایسی همهٔ اموال خود را با جمع قسمت می‌کردند. گروه دوم تهیدستان شهر و روستا بودند که در کشاکش ناامنی‌ها و فقر بی‌امان راهی جز سرگذاشتن به صحرا و پیوستن به ایسی‌ها نداشتند. آنان در میان این جمع عارفانه احساس دوستی، آرامش و حداقل خوراک و آسایش را کـه جـامعه طبقاتی از آنان دریغ می‌کرد می‌یافتند. شعار ایسیان چنین بود: «**مال من و مال تو از آن توست**».

ایسی‌ها برای آن که فـقیر و غـنی در مـیانشان یکسـان بـنماید هـمگی لبـاس سـفید بـلند می‌پوشیدند، موهای خود را بلند نگه می‌داشتند و پارچهٔ سفیدی روی سر خود می‌انداختند. گوشت نمی‌خوردند و تنها برگ گیاهان و حبوبات غذایشان بود. ایسیان برای درمان بیماری‌ها از

گیاهان شفابخش استفاده می‌کردند و در این زمینه دانش گسترده‌ای داشتند. از آنجا که معتقد به مزاحم‌بودن نفس در رسیدن و پیوستن به خدا بودند، از امیال جنسی روی می‌گرداندند و ازدواج در میانشان هر چند ممنوع نبود ولی مکروه بود. بدون تردید هر کس که ویژگی‌های فرقهٔ یهودی ایسی را مطالعه می‌کند به یاد جوامع اشتراکی مسیحیت اولیه می‌افتد. تاریخ‌نگاران غرب تا پیش از کشف طومارهای بحرالمیت در مورد خاستگاه یهودی مسیحیان تنها به گفته‌های انجیل‌ها بسنده می‌کردند.

در سال ۱۹۴۷ در اطراف بحرالمیّت چوپانی به دنبال بز فراری از گله به غاری رفت. در آن غار دو خمره پیدا شد که در آن طومارهای یک جامعهٔ ایسی قرار داشت که متعلق به یک الی دو قرن پیش از میلاد بود. این طومارها که به عبری قدیمی نوشته شده بود، به دست پژوهشگران کتاب مقدس و انجیل‌ها افتاد و منشأ مسیحیت اولیه کشف شد. در این طومارها آداب و رسوم زندگی و بنیادهای اعتقادی ایسی‌ها نوشته شده بود. در همان محل، در غارهای دیگر طومارهای دیگری نیز کشف شد و خرابه‌های یک دیر یهودیان ایسی که در آن دو تن از برجستگان ایسی یعنی یحیی معمدان و حضرت عیسی (ع) وعظ می‌کردند، پیدا شد.

در میان نوشته‌های این طومارها، ***تفسیری از حبقوق بنی***، ***رویهٔ انضباط***، ***جنگ پسران روشنایی با پسران تاریکی*** ***قطعه‌های صادوقی*** یافت شدند و نیز نوشته‌ای که در آن اصول اعتقادی ایسی‌ها دربارهٔ ***ظهور ماشیح*** یا مسیح موعود نوشته شده است. ایسی‌ها چه در زمینهٔ دوانگاری خیر و شر و چه در زمینهٔ ظهور ماشیح زیر تأثیر مذهب زرتشت و ایدهٔ سوشیانت در آن بودند. در یکی از نوشته‌های طومارها، ویژگی‌های موجودی فرضی به نام «آموزگار درستکاری» ذکر شده است که با خصوصیاتی که بعدها از سوی مسیحیان به حضرت عیسی داده شده، انطباق کامل دارد.

پروفسور دانشگاه سوربن، ***آ. دوپون سومر**** در آثار خود شباهت‌های تام آیین و مراسم ایسی‌ها و مسیحیان را نشان داده است. پیش از کشف طومارهای بحرالمیّت پژوهشگران اهمیت کمی به اشاره‌های فیلون به ایسی‌ها و نیز شرح مفصل یوسفوس بر آنان و داستان پیوستن خودش به یکی از گروه‌های ایسی می‌دادند**. حتی در سال ۱۸۶۴ یک پژوهشگر انگلیسی به نام **کریستین د. گینبرگ** کتابی دربارهٔ تاریخ و اندیشه‌های ایسی‌ها نوشت. اما دنیای غرب با آن مانند اثری خیالبافانه برخورد کرد و پژوهش او گمنام ماند. پس از کشف طومارهای بحرالمیّت ارزش و اعتبار پژوهشی گینبرگ آشکار شد.

---

* A. Dupont Sommer

** دربارهٔ یوسفوس و فرقهٔ ایسی در همین فصل خواهیم خواند.

در اینجا لازم است که پیشینهٔ تاریخی و چگونگی شکل‌گیری تدریجی ایسی‌ها به عنوان جمعی صوفی و عارف‌مسلک نیز گفته شود و برای این کار نخست باید به توراه مراجعه کرد.

در میان بنی‌ایسرائل در همان نخستین دورهٔ پس از خروج سنت نذرکردن خود در راه خدا وجود داشت. زن یا مرد می‌توانست خود را نذر خدا کند و در این راه از برخی لذت‌های زندگی چشم بپوشد. در سفر اعداد چنین می‌خوانیم:

و خداوند موسی را خطاب کرده گفت: بنی‌ایسرائل را خطاب کرده به ایشان بگو چون مرد یا زن نذر خاص یعنی نذر نذیره بکند و خود را برای خداوند تخصیص نماید، آن‌گاه از شراب و مسکرات بپرهیزد و سرکهٔ شراب و سرکهٔ مسکرات را ننوشد و هیچ عصیر انگور ننوشد و انگور تازه یا خشک نخورد و تمام ایام تخصیصش از هر چیزیکه از تاک انگور ساخته شود، از هسته تا پوست نخورد. و تمام ایام نذرِ تخصیص او اُستُره بر سر او نیاید و تا انقضای روزهایی که خود را برای خداوند تخصیص نموده است، مقدس شده گیس‌های موی سر خود را بلند دارد و تمام روزهایی که خود را برای خداوند تخصیص نموده است، نزدیک بدن میّت نیاید. برای پدر و مادر و برادر و خواهر خود هنگامی که بمیرند، خویشتن را نجس نسازد زیراکه تخصیص خدایش بر سر وی می‌باشد. تمامی روزهای تخصیصش برای خداوند مقدس خواهد بود و اگر کسی دفعتاً ناگهان نزد او بمیرد سپس سر خود را به طهارت بتراشد یعنی در روز هفتم آن را بتراشد...»(۴) و «این است قانون نذیره چون روزهای تخصیص او تمام شود، آنگاه او را نزد دروازهٔ خیمهٔ اجتماع بیاورند و قربانی خود را برای خداوند بگذارند...(۵)

نذرکردن خود برای خدا در میان جوامع یهودی دیگر نیز وجود داشته است. در میان اعراب، قبیلهٔ یهودی بنی‌نذیره وجود داشت که خود را از اخلاف اهرون می‌دانستند. بقایای سنت ناذیر را حتی امروز در میان یهودیان کُرد ایرانی می‌توان یافت که موی سر برخی پسربچه‌ها را بلند می‌کنند و تا سن خاصی لباس سفید بلند بر او می‌پوشانند و نام اصلی او را به زبان نمی‌آورند.

جوامع ***ناذیرها*** را به عبری ***ناذیریم*** و در زبان‌های لاتینی ***نازاریت*** گویند و تردیدی نیست که جوامع ناذیرها به تدریج جهان‌بینی خاص خود را یافته‌اند. عناصر عرفان شرق دور و دیدگاه‌های زرتشتی به میان آنان راه یافته و در آمیزش با اصول عقاید یهودی جهان‌بینی خاص ایسی‌ها را شکل بخشیده است.

یوسفوس فلاویوس در خود زندگینامه‌اش به نام ***زندگی یوسفوس فلاویوس*** داستان پیوستن خود به فرقهٔ ایسی را شرح می‌دهد و در خلال آن خطوط اصلی جهان‌بینی ایسی‌ها از زبان یک اندیشمند همزمان با آنان آشکار می‌شود.

جای آن است که برخی خطوط زندگی یوسفوس را نیز بیاوریم.

یوسفوس **متتیا بن یوسف** نام دشت. و یوسفوس فلاویوس لقبی است که بعدها امپراتور روم به او می‌دهد. متتیا بن یوسف در مورد تبار خود می‌گوید که از خانواده‌ای اشرافی به دنیا نیامده ولی خانواده‌اش نسل در نسل کوهن‌گادول بوده‌اند و در اصل «اشرافیت خانوادهٔ من همانا روحانیت آن است»(۶) از سوی مادری تبار او به پادشاهان حشمونایی می‌رسد. پدرش مردی درستکار و امین یروشالاییم بود. وقتی یوسفوس چهارده ساله بود، چنان شوری به آموختن داشت که در مدت کمی به مشاور مردم شهر تبدیل شد. حتی کوهن‌گادول‌ها نزد او می‌رفتند تا قوانین را بپرسند.

یوسفوس در شانزده‌سالگی تصمیم به تجربهٔ آزادانهٔ فرقه‌های یهودی آن زمان گرفت. حساب او با صدوقیان روشن بود و گرایش‌های طبقاتی او به گونه‌ای نبود که به آنان بپیوندد. تا آن که شنید مردی به نام **بانوس** در بیابان زندگی می‌کند، برگ درختان را به جای لباس می‌پوشد و فقط غذایی را که خود تهیه کرده می‌خورد و دوبار در روز و شب‌ها با آب سرد حمام می‌کند. یوسفوس به بیابان و نزد او رفت و سه سال با او به این آیین‌های ایسی پرداخت.

سپس در نوزده‌سالگی به شهر برگشت و به فرقهٔ فریسیان که به گفتهٔ او یونانیان آنان را stoics یعنی همان **رواقیون** می‌نامیدند، پیوست.(۷)

ایسی‌ها در زمینهٔ سیاست برخورد منفعل داشتند. آنان با آنکه سخت مخالف ستم و زورگویی رومیان و فرمانروان محلی بودند، اما شرکت در اعتراض اجتماعی را نمی‌پسندیدند و زدوخورد و خشونت را نفی می‌کردند. **ماکس دایمونت** ایسیان را به دلیل شیوه‌های سوسیالیستی اولیهٔ خود منتهی‌علیه جناح چپ فریسیان می‌داند. همان‌گونه که صدوقیان منتهی‌علیه راست فریسیان جای می‌گرفتند.(۸)

ایسیان می‌گفتند که باید ترک دنیا کرد و زهد و ریاضت‌پیشه ساخت و قوانین یهود از جمله شبات را به دقت نگه‌داشت و به انتظار ظهور ماشیح نشست. غسل‌دادن و پرهیز از آلودگی‌های نفسانی و جسمانی را راهی برای نزدیک‌کردن زمان ظهور ماشیح می‌دانستند. آنان سنّت میقوه در معابد و کنیساها را به طبیعت انتقال داده بودند و در آب رودخانه و دریاها غسل می‌کردند.

یکی از مراسم پرهیبت این سفیدپوشان موبلند در بیابان‌ها که هر بیننده‌ای را مجذوب می‌کرد، مراسم خلسهٔ عرفانی و به معنای دقیق و امروزی کلمهٔ مدیتیشن* بود. آنان که اعتقاد به تقدّس **کلمه** داشتند، به شیوه‌ای مانند مدیتیشن‌های امروزی، **مانتراها** (کلماتی برای رسیدن به جذبهٔ عرفانی و خودشناسی درونی) داشتند و امکان داشت که یک جمع ایسی ساعت‌ها

---

* meditation

سکوت را نگه‌دارند و به حال خلسه فرو روند*. ایسی‌ها بر آن بودند که در اثر مداومت در ریاضت غذایی، غسل و رفتار مهرآمیز و خالی از بغض‌های نفسانی با انسان‌های دیگر و به کمک ساعت‌ها سکوت و خلوت درونی به نیروهای عظیمی در درون خود دست می‌یابند و قادر به پیشگویی آینده و شفادادن بیماری‌ها می‌شوند.

و شکی نیست که پیشینهٔ رشتهٔ داینتیکس** امروزی را که درمان از راه نیروهای مغزی است باید در میان ایسی‌ها جست.

برخی از آنان به این درجه نیز می‌رسیدند و صاحبان کرامت و مشهور می‌شدند.

راه‌یافتن دوانگاری زرتشتی به دیدگاه‌های آنان، رشتهٔ *فرشته‌شناسی* گسترده‌ای را پدید آورده بود. آنان به وجود *فرشتگان* و *دیوان* معتقد بودند و علت بیماری‌ها را فرورفتن دیوها و نیروهای پلید به جسم انسانی می‌دانستند. آنان بر این باور بودند که با حروف نام خدا و چیدن آنها به شیوهٔ اسرارآمیز می‌توانند کارهای خارق‌العاده از جمله شفای بیماران بکنند. آنها بیشتر قادر به مداوای بیماران روانی یا عصبی بودند که به گمان آنها دیو در جسمشان حلول کرده بود. در انجیل‌ها نمونه‌های فراوانی از این شفابخشی‌های عیسی جلیلی آمده است از جمله بیرون‌آوردن ۱۸ دیو از جسم مریم مقدونیه.

ایسی‌ها در زمینهٔ تأویل کتاب مقدس به هرمنوتیک و معناهای باطنی باور داشتند. اوج تجرید ریاضی و حروفی افکار ایسی‌ها قائل شدن رقم برای تک‌تک حروف عبری بود. و از طریق این اعداد بر آن بودند که به راز کلمه‌ها و جمله‌ها بهتر پی می‌برند.

در همین‌جاست که پیشینهٔ علوم قبالایی و عرفان قبالا را نیز می‌یابیم. اعضای فرقه‌های ایسی یکدیگر را *برادر* می‌خواندند. اسرار در میان ایسیان از استاد به شاگردان و با شرایط بسیار سختگیرانه‌ای منتقل می‌شد و شاگردانِ دارای شایستگی، سوگند می‌خوردند که دانش اسرار را به کسی نگویند تا مبادا به دست نااهلان بیفتد و از آن سوء استفاده شود. رشتهٔ علوم سرّی و ناگفتنی در میان یهودیان از همین‌جا برخاست. هر چند از سوی یهودی‌ستیزان دنیای باستان و مسیحی تهمت‌های جادوگری را دامن زد، اما منابع آن که قاطعانه زمین را کروی و در مدار خورشید می‌دانستند بعدها دانشمندان نوزایی را در ارائهٔ نظریه‌های جدید یاری کردند.

ایسیان به شخصیت حضرت موسی احترام بسیاری می‌گذاشتند و بی‌حرمتی به او را بی‌احترامی به خدا می‌دانستند. از آنجا که زندگی ریاضت‌کشانه را راهی برای شنیدن صدای افلاک می‌دانستند، بر آن بودند که نبوت و وحی می‌تواند تکرار شود و مرد و جوان می‌توانند به

---

* این شیوه امروزه به مکتب Transcendental Meditation مشهور است و پایه‌گذار آن فیزیکدان هندی ماهاریشی است.

** dynetics

مکاشفهٔ الهی دست یابند. اصطلاح *ملخوت هشامَیِم* یا *ملکوت آسمان* که یکی از مفاهیم کلیدی انجیل‌هاست، از یک قرن بیش از ظهور حضرت عیسی در میان یهودیان عارف‌پیشهٔ ایسی رواج داشته است. به باور ایسی‌ها سرانجام ملکوت آسمان برقرار می‌شود و دردها و رنج‌های بشری پایان می‌یابد. ایسی‌ها خیلی پیش از ظهور یحیی معمدان این فریاد را سرمی‌دادند: «ماشیح در راه است، ملکوت آسمان نزدیک است.»

یک باور عرفانی از زمان‌های دور در میان یهودیان وجود داشت:

باور به وجود سی‌وشش صدیق پنهان در جهان که بار رنج بشر را به دوش می‌کشند و اگر یکی بمیرد، یکی دیگر به جای او می‌نشیند. به آنان **نیستار** می‌گفتند که به عبری معنای پنهان دارد. فرد نیستار خود نمی‌داند که چه نقشی در این عالم دارد و تا وقتی که به‌طور طبیعی زندگی می‌کند و بار رنج بشر را به دوش می‌کشد، دنیا ادامه دارد ولی اگر نیستاری بفهمد که جانشین نیستاری مرده شده، دنیا به آخر می‌رسد. نیستار را **صدیق** نیز می‌گفتند. عارفان قبالایی بعدها انسان صدیق را **یسود عولام** یا رکن عالم و جزو مراحل ده‌گانهٔ صدور آفرینش دانستند. البته بعدها این لقب صدیق به پیشوایان نهضت حسیدیم و هر انسان نیکوکار و دلسوزی گفته شد. بسیار احتمال دارد که باور به وجود ۳۶ نیستار، در تفسیر رنج‌های حضرت مسیح به عنوان به‌دوش‌کشیدن بار رنج‌های انسانی مؤثر بوده باشد. گرشوم شولم فیلسوف معاصر و پژوهشگر متخصص آیین قبالا در رسالهٔ *اقتدار مذهبی و عرفان* ضمن پرداختن به مقولهٔ عارفان گمنام و گوشه‌گیری که علاقه به رد و بدل تجربهٔ خود با اجتماع ندارد، به مقولهٔ درستکار پنهان یا نیستار می‌پردازد و می‌نویسد:

> قرن‌های اولیهٔ رشد عرفان یهود گونه‌ای درستکار پنهان یا نیستار پدید آورد. افرادی که با گستردگی و ژرفای بسیار بر آگاهی مردم تأثیر می‌گذاشتند. به روایت سنت قدیمی دوران تلمودی ۳۶ درستکار و صدیق وجود دارد که تداوم جهان بر وجود آنان استوار است. این افراد در تأویل عرفانی این جمله تبدیل به صدیقان پنهان می‌شوند یعنی افرادی که این ویژگی‌شان از چشم اطرافیان و اغلب خودشان پنهان است. هیچکس نمی‌داند و نمی‌تواند بداند که این مقدسانی که جهان بر آنان استوار است، چه کسانی هستند. اگر گمنامی خود راکه لازمهٔ وجودشان است از دست بدهند دیگر هیچ نخواهند بود. یکی از آنان شاید ماشیح است و شاید تنها از این‌رو که روزگار شایستگی ندارد، خود را همچنان پنهان می‌دارد. از دیرباز افسانه‌پردازی در توصیف این انسان‌های بس گمنام که فعالیت آنان به دلیل نهفتگی کامل از چشم اجتماع پنهان است، سرچشمه‌ای پایان‌ناپذیر بوده است. درستکار پنهان در ژرفای معنایی خود کسی است که به‌طور قطع از مذهب

پدیده‌ای فردی می‌سازد؛ و از این جهت که آمیزش با اجتماع برای او منع شده است در ورای مشکلاتی که این آمیزش به همراه دارد، باقی می‌ماند.(۹)

آن چه شولم می‌گوید در اصل حکایت عارفان ایسی گمنام در طول چند قرن قبل از ظهور حضرت عیسی است. اما عملکرد حضرت عیسی از حیث تاریخی از این چارچوب فراتر می‌رود. او باکمال شخصیت عارفانه‌ای که دارد، یک ایسی گوشه‌نشین نیست و دقیقاً با سیاست سروکار پیدا می‌کند. شولم به درستی تأکید می‌کند که:

ولی نباید اشتباه کنیم. تاریخ مذاهب با این مقدسان خاموش و گمنام مناسبتی ندارد؛ هر قدر هم ارزش وجود آنان عظیم باشد. تاریخ مذاهب با آن‌چه که هنگام تلاش انسان برای ورود به عرصهٔ ارتباط‌گیری با دیگری رخ می‌دهد، سروکار دارد ولی این ارتباط‌گیری همان‌گونه که اغلب روی می‌دهد، برای فرد عارف یکسره دردسرزاست.(۱۰)

در حوالی نخستین سال‌های میلادی از میان فرقه‌های ایسی مردی به نام یحیی برخاست که فرزند کوهن‌گادولی به نام زکریا بود.(۱۱) او یک یهودی ایسی بود که در جلیله می‌زیست و اعلام کرد که اگر همهٔ یهودیان در آب رود اردن غسل کنند، ظهور ماشیح حتمی می‌شود و به جلو می‌افتد. با توجه به حکایتی که در کتاب دوم پادشاهان باب پنجم دربارهٔ *الیشع نبی* آمده است می‌توان با اطمینان گفت که قدمت اعتقاد به غسل در رود اردن دستکم به چهار قرن پیش از یحیی معمدان برمی‌گردد. در کتاب دوم پادشاهان آمده است که الیشع نبی سرداری آرامی را که بیماری برص داشت شفا داد:

و الیشع نزد وی رسولی فرستاده گفت بدو و در اردن هفت مرتبه شست‌وشو نما و گوشت به تو برگشته طاهر خواهی شد.

یحیی معمدان از صبح تا شام انبوه مردم را از نقاط مختلف جلیله می‌آمدند، با سر در آب رود اردن فرو می‌برد و غسل می‌داد. از این رو به *یحیی معمدان* یعنی تعمیددهنده مشهور شد. در میان ایسیان این اعتقاد وجود داشت که با سر فرورفتن در آب ارواح شریر و دیوها را از جسم دور می‌کند. محافلی از یهودیان یحیی را *الیاس* یا الیاهو هناوی می‌دانستند.(۱۲)

در میان انبوه کسانی که او در رودخانه غسل داد، جوانی ایسی با قامتی ریز، چهره‌ای نیکو و ظریف و چشمانی تیز وجود داشت که دانش شفابخشی را به خوبی می‌دانست و قلبی پرشور برای خدا و انسان داشت. او *عیسی ناصری* از شهر ناصره* در جلیله بود.

* به گمان نگارندهٔ این کتاب ناصره باید ابتدا واژهٔ ناذیره بوده باشد. و احتمالاً مکان گردآمدن افراد ناذیر، البته در هیچیک از منابع به این ریشه‌شناسی برنخورده‌ام و صرفاً حدسی شخصی است.

پی‌نوشت

۱- نگاه کنید به دورهٔ روزنامهٔ تموز - سال ۶۱. نگارندهٔ همین کتاب در مقاله‌ای به نام **کار در دین یهود** به این موضوع پرداخته است.

See: Eve Tavor Banet Shadow of spirit. Marx, God and Praxis...Routledge

2- See Heinrich Graetz. History of the Jews. Vol II. The Jewish Publication of America. 1967.

۳- نگاه کنید به: جان بی‌ناس. تاریخ جامع ادیان. ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت. انتشارات آموزش انقلاب اسلامی. چاپ پنجم ۱۳۷۲.

۴- سفر اعداد ۱۰ تا ۶:۱

۵- همان جا ۱۵ تا ۶:۱۳

6- Works of Josephus. Life of Josephus Flavious. Hendrickson. 1995. P2.

7- Ibid.

8- See Max 1. Dimont. Jews, God and History.

9- Gershom G. Scholem. L'autorité religieuse et la mystique. La kabbale et sa symbolisme. payot. Paris. 1973.

* این رساله به طور کامل توسط نگارندهٔ کتاب حاضر ترجمه شده و امید است در فرصتی مناسب به انتشار برسد.

10- Ibid

۱۱- انجیل لوقا (لوکاس) ۱:۵

۱۲- انجیل لوقا (لوکاس) ۱:۱۷

معبد در توفان

«اگر ایمان به قدر دانهٔ خردلی می‌داشتید بدین کوه می‌گفتید از اینجا به آنجا منتقل شو البته منتقل می‌شد و هیچ امری به شما محال نمی‌بود.»

حضرت عیسی (ع)

هرود (۴-۳۷ ق.م) خود را یهودی جا می‌زد و فرمانروایان رومی نیاز به آرام‌کردن یهودیان با یک شاه خودی داشتند. اما یهودیان او را از خود نمی‌دانستند. هرود نه‌تنها از نظر دیدگاه‌ها، بلکه در رفتارهای خود نیز یک رمی بود. او دهقانانی راکه از دادن مالیات‌های هنگفت سر باز می‌زدند، به صلیب می‌کشید که یکی از رسم‌های رمی بود، همچنین در خانوادهٔ خود مرتکب جنایاتی شد، او برادران و زنش راکشت. با بالاگرفتن آزار و فشار هرود بر مردم، سنهدرین Sanhedrin که مرکب از قاضی‌ها و ربی‌های یهود بود به او اعتراض کرد و هرود چهل‌وپنج عضو سنهدرین را کشت و تنها رئیس و نایب رئیس آن را زنده گذاشت. هرود سنهدرین جدید و دست‌نشانده‌ای از افراد ضعیف‌النفس و مرعوب جوّ وحشت تشکیل داد.

در این میان یهودیان که توان شورش بر علیه رومیان و هرود دست نشانده را نداشتند، به امید مردن هرود و جانشین‌شدن یکی از دو پسر او بودند که از مادری یهود به نام میریام و از تبار مکابی‌ها به دنیا آمده بودند. اما آن دو پسر نیز به دستور هرود کشته شدند.

هرود برای جلب نظر مردم یهودا دستور بازسازی خانهٔ خدا را داد. هزینهٔ سرسام‌آوری خرج بازسازی نما و دیوارها با سنگ مرمر سفید شد. جهانگردان دنیای باستان در یادداشت‌های خود نوشته‌اند که معبد هنگام نزدیک‌شدن به شهر به کوهی از برف سفید طلاکاری‌شده می‌مانست. ابتدا دیوارهای خارجی قرار داشت. سپس سه حیاط درونی و بعد حرم که قربانگاه طلا و شمعدان‌های باشکوه در آن قرار داشت و در قلب ساختمان، **کودش هکداشیم** یا ***قدس‌القداس***. دیوارهای خارجی حرم از مرمر سفید بازسازی شده بود. فضای وسیع جلو حرم به حیاط‌های

کوچکی برای استفادهٔ زنان، راهبان، کاهنان و آورندگان قربانی تقسیم شده بود. سه ایوان بزرگ ویژهٔ زنان بود تا بتوانند شاهد مراسم معبد باشند. این قسمت دروازهٔ سنگینی از جنس برنج داشت.

هرود یک راه زیرزمینی ساخته بود که از برج نگهبانی به در شرقی معبد راه داشت. مردم پیش از آغاز عملیات بازسازی قصد هرود را دسیسه‌ای برای خراب‌کردن بیت همیقداش ارزیابی کردند. به‌دنبال موج اعتراض‌ها قرار بر آن شد که دیوارها یکی یکی خراب و دوباره ساخته شوند و تا دیواری ساخته نشود، دیوار دیگر خراب نشود.

هشت سال بازسازی بنا طول کشید و پس از آن معلوم شد که بدبینی یهودیان بیجا نبوده است. یک چیز آنان را به اندازه‌ای آزار می‌داد که زیبایی و شکوه معبد را از دیدشان می‌پوشاند: هرود به سردروازه‌ها، عقاب زرین را که نماد سیاسی روم نصب کرده بود. این کار اندوه و خشم یهودیان را برانگیخت. گاه‌گاه فدائیانی این عقاب‌ها را پایین می‌کشیدند و در دم به دست سربازان هرود کشته می‌شدند.

هرود به عنوان کاخ تابستانی قلعه‌ای بر فراز تپهٔ سنگی و مشرف به دریای سرخ به نام **ماسادا** ساخت. در ماسادا آب با روش‌های پیشرفته‌ای بالا کشیده می‌شد.(۱) و کنیسایی نیز وجود داشت. در سال ششم میلادی ماسادا به دست رومیان افتاد. شصت سال بعد جنگجویان یهودی آن را تسخیر کردند.

پس از مرگ هرود، دو پسر او که از مادری سامری به دنیا آمدند جانشین او شدند. جلیله به **آنتی‌پاس** و یهودا، سامرا و ادوم به **ارکلوس** رسید. ارکلوس حتی از هرود نیز خشن‌تر و نالایق‌تر بود. از این پس دورهٔ فرمانروایان رومی در یهودا آغاز شد. آنان در حکم‌های سنهدرین دخالت می‌کردند. حقّ دادن رأی اعدام که از سوی سنهدرین با وسواس و سختگیری بسیار اجرا می‌شد و انواع موانع عقلانی و شرعی بر سر راه آن بود، به دست فرمانروایان رومی افتاد. گماشتن و برداشتن کوهن گادول و **ناسی** یا رئیس سنهدرین نیز از اختیار یهودیان بیرون شد. حتی فرمانروایان رومی رداهای فاخر کوهن گادول‌ها را که باید در مراسم بیت همیقداش می‌پوشیدند در پادگان خود ضبط کرده بودند و به میل خود اجازهٔ پوشیدن به آنان می‌دادند. تاریخ‌نگاران دنیای قدیم مسیحی همهٔ این واقعیت‌های تاریخ را پوشانده‌اند و قتل پیامبر خود را به گردن سنهدرین یهودیان انداخته‌اند. حال آن که حکم اعدام به دست فرمانروایان بوده و سنهدرین مرعوب، دست‌نشانده و بی‌ارتباط با خواست توده‌های مردم.

افکار عرفانی فیلون و اندیشه‌های انسان‌دوستانهٔ هیلل. زیربنای فکری عارفان ایسی را که حضرت عیسی از میان آنان برخاست، پدید آورده بودند. او هر چند در زندگی به ایسی‌ها پیوسته بود، اما به فریسیان و سنت‌های تفکر اجتماعی نیز گرایش داشت. ایسی‌ها کوچکترین دخالتی در

سیاست را جایز نمی‌دانستند اما عیسی جلیلی زبان نقادانهٔ تیزی نسبت به فسادهای اجتماعی داشت. ایسی‌ها حتی برای انجام مراسم قربانی نیز به معبد نمی‌رفتند و فقط قربانی‌های خود را براساس قانون یهود به معبد می‌فرستادند. اما عیسی جلیلی مانند یک فریسی در کنیساهای جلیله حضور می‌یافت و سخنرانی و تفسیر (پروشا) می‌کرد. عیسی جلیلی فرزند یک پیشه‌ور یهودی شهر ناصره بود و گفته‌اند که خود در نجاری استاد بود. بنابراین خاستگاه او نیز مانند فریسیان بود. اما در آن هنگام فریسیان وارد هیئت حاکمه شده بودند. آنان دیگر بی‌شک همان فریسیان دور از قدرت و نقاد طبقات حاکمه نبودند. قشر آریستوکرات در میان فریسیان نیز پدید آمده بود که ثروت و قدرت بسیاری داشتند. آنان ادارهٔ معبد را چونان در دست‌داشتن کلید قدرت سیاسی در رقابت با صدوقیان می‌دیدند و پس از به قدرت‌رسیدن، تغییر چندان زیادی در مناسبات حاکم بر معبد ندادند. البته باید گفت که دیدگاه‌های فریسی در آیین‌های نیایشی معبد تأثیر گذاشت (برای مثال در عید **سوکوت** هفتادگاو در معبد به نشانه آرزوی سلامتی در بهروزی برای هفتاد ملت جهان قربانی می‌شد). در هر حال ***عیسی ناصری*** فریسی ـ ایسی اصلاح‌طلبی بود که از سنت نقادی انبیا قرن‌های پیش از خود و زبان تندی چون آنان سود می‌جست. او شکست‌های فرقه‌های جنگجو در برابر رومیان را دیده و به بیهودگی مبارزهٔ سیاسی و نظامی باور پیدا کرده بود. او آن کاربُری انبیاء در برابر فرمانروایان زورگو را نداشت ولی به اندازهٔ آنان در برابر مناسبات نادرست میان انسان‌ها و نهادهای اجتماعی زبانی تند داشت.

عیسی ناصری فریسیان را کسانی می‌داند که پشه را صافی می‌کنند و شتر را فرو می‌برند. بیرون پیاله را پاک می‌کنند و درون آن را مملو از جبر و ظلم می‌کنند.(۲) نقد او، به بنیادهای فلسفی و فکری فریسیان که آبشخور فلسفی خود او بود، توجه نداشت. هدف حملهٔ او فریسیانی بودند که با رسیدن به قدرت پویایی و خلاقیت خود را از دست داده بودند. بی‌شک عیسی جلیلی شکل‌گیری بت‌شدگی مذهب و جانشینی جزئیات وسواسی به جای هسته‌های فعال و اندیشه‌ورز را احساس کرده بود. او تأکید دارد که هستهٔ انسانی نیایش نباید فدای ظواهر و تشریفات شود.

> سپس هرگاه هدیهٔ خود را به قربانگاه ببری و آنجا به خاطرت آید که برادرت بر تو حقی دارد، هدیهٔ خود را پیش قربانگاه واگذارید، رفته اول با برادر خویش صلح نما و بعد آمده، هدیهٔ خود را بگذران.(۳)

ما که تاکنون با دیدگاه انبیاء یهود و فریسیان در مورد قربانی‌کردن آشنا شده‌ایم، چیزی خارج از چهارچوب آنان در گفتار **حضرت عیسی** نمی‌یابیم. هستهٔ اساسی این گفته بحثی است که در میان ربی‌ها، صورت گرفته و به نتایج مدونی نیز رسیده بود که بعدها در تلمود بازتاب یافت.

دیدگاه فریسی *حق انسان* را از *حق خدا* مستقل می‌دانست. هر انسانی هم باید حقوق خود در برابر خدا را رعایت کند و هم در برابر انسان‌های دیگر. این همان چیزی است که در فرهنگ و حقوق اسلامی به *حقّ‌الناس* و *حقّ‌الله* مشهور است. چکیدهٔ مباحث فریسیان و ربی‌ها در این باره در تلمود و پیرامون قوانین روزه‌گرفتن در روزهٔ بزرگ یهودیان، **یوم‌کیپور** بازتاب یافته است. امانوئل لویناس فیلسوف معاصر فرانسوی ـ یهودی در بخش اول کتاب ***چهار درس تلمودی*** گفتار میشنا* در مورد یوم کیپور** را تفسیر می‌کند.

در میشنا آمده است روزه‌گیرنده باید هم از گناهانی که در برابر خدا صورت داده و هم از گناهان خود نسبت به انسان‌های دیگر توبه کند. توهین و آزار به انسان دیگر، توهین به خدا به‌شمار می‌رود زیرا خدا بخشی از وجود خود را در انسان به‌جا گذاشته است.

توبه برای گناهانِ نسبت به خدا با روزه، دعا و حضور در کنیسا در تاریخ مقرر و داشتن روحی صاف بخشیده می‌شود. اما وقتی حقّ‌الناسی پایمال شد، با دعا و روزه گناه آن شسته نمی‌شود و فرد باید آن کسی که حق او را پایمال کرده، خشنود سازد.

لویناس می‌گوید برای ما خدا یک **دیگری** به شمار می‌رود. اما نزدیکان ما چون برادر و غیره بیشتر از خدا **دیگری** به شمار می‌روند و اگر به آنان ظلمی کرده‌ایم باید خشنودشان سازیم. قوانینی که روحانیون برای این طلب بخشایش از انسان دیگر وضع کرده‌اند جلو ساده برگزارکردن و سرهم‌بندی‌کردن را گرفته است. برای نمونه اگر ستمدیده سه بار پوزش و هدایا و خسارت ستمکاری را نپذیرد، دیگر بخشایش آن گناه ناممکن خواهد بود. این تضمینی است عملی که موجب می‌شود پیشنهادهای فرد ستمکار در بردارندهٔ جبران واقعی ستم مادی یا معنوی (چون زخم زبان و توهین) به فرد مزبور باشد. جمعبندی لویناس از این حکم میشنا چنین است: «گناهان نسبت به آدمی، گناه نسبت به خدا به شمار می‌رود.»(۴)

حضرت عیسی گفتارهای فریسی را در برابر فراموشکاری‌های فریسیان قرار می‌دهد و افشاگری می‌کند. در انجیل متی می‌خوانیم:

> گفت کاتبان و فریسیان بر کرسی موسی نشسته‌اند. پس آن چه به شما گویند نگاه دارید و بجا آورید. لیک مثل اعمال ایشان مکنید. زیرا می‌گویند و نمی‌کنند. (۳ و ۲۳:۲)

او که مبلغ مهر و دوستی و آرامش در رفتار است، با فریسیان تندی و خشم مهارنشدنی دارد. خطاب او در ***انجیل متی*** به اندیشهٔ یهود است: «شما نمک جهانید لیکن اگر نمک فاسد گردد، به

---

* در قرن دوم پس از میلاد گفتارهای شفاهی ربی‌ها توسط ***ربی‌یهودا هناسی*** گردآوری شد و **میشنا** نام گرفت.

** روزهٔ بزرگ یهودیان

کدام چیز باز نمکین گردد؟»(۵)

فریسیان نمک بوده‌اند و اینک چه چیز از فساد خود آنان جلوگیری کند؟ روزی سرانجام به شاگردان خود می‌گوید که تا اورشلیم او را همراهی کنند «که دختر صهیون* را گویید اینک پادشاه نزد تو می‌آید؛ فروتن و سواره بر حمار و کره الاغ» مردم به پیشوازش می‌شتابند. در انجیل متی آمده است که مردم او را ناوی می‌دانستند.(۷) با توجه به شفابخشی‌های حیرت‌انگیز او و شهرت کراماتش در این زمین گفتهٔ انجیل متی قابل درک است.

> پس عیسی داخل هیکل خداگشته، جمع کسانی راکه در هیکل خرید و فروش می‌کردند، بیرون نمود و تخت‌های صرافان و کرسی‌های کبوترفروشان را واژگون ساخت. و ایشان را گفت مکتوب است که خانهٔ من خانهٔ دعا نامیده می‌شود، لیکن شما مغارهٔ دزدانش ساخته‌اید.(۸)

در این زمان فقر شدیدی بر طبقات فرودست حاکم است و مالیات‌های سنگین فرمانروایان رومی نفس روستائیان و زحمتکشان شهری را چیده است. رویدادهای انجیل‌ها این فقر را بازتاب داده‌اند. در انجیل مَرقُس (مارک) توده‌های فقیر هوادار عیسی روستائیان تهیدست و ماهیگیران دریای جلیله هستند و کرامت عیسی تبدیل هفت گردهٔ نان و یک ماهی به سبدهای پر از نان و ماهی برای پنج هزار نفر و یک بار دیگر برای چهارهزار نفر بر لب دریاست. پیرامون این کرامات و نظیر آن که از جمله در قرآن کریم به آفرینش پرنده از گل توسط حضرت عیسی(ع) اشاره می‌شود، حرف بسیار است تنها می‌گوییم که در میان عارفان ایسی و پس از آنان در میان عارفان قبالایی مرسوم بود که به کمک گل و نام‌های اسرارآمیز خداوند گونه‌ای خلق صورت می‌گرفته است. گرشوم شولم فیلسوف و محقق آلمانی قبالا این موضوع را در رساله‌ای به‌نام «ایدهٔ گولم در وجوه خاکی و جادویی آن» واشکافی کرده است که در فصل نیایش خلقت در همین کتاب خواهیم خواند.(۹)

در سخنان عیسی نقد اشرافیت در این جامعهٔ فقرزده به خوبی دیده می‌شود. گفتار او احتمال ثروت روزی از راه حلال را این گونه ارزیابی می‌کند:

> سهل‌تر است که شتر به سوراخ سوزن درآید از این که شخص دولتمند به ملکوت خدا داخل شود.(۱۰)

---

* در اساطیر باستان شهر جنسیت مؤنث دارد. دختر صهیون یعنی شهری که بالای تپهٔ صهیون وجود دارد و اشاره به یروشالاییم است.

او به زُهدفروشی شیوخ کنیساها و شیوهٔ دادن کمک به تهیدستان انتقاد می‌کند؛ زیرا مشایخ شهر کمک به بینوایان را وسیلهٔ خودنمایی و تفاخر خود ساخته‌اند.

شدت فقر، درماندگی و شکست تاریخی در سرزمین یهودا آرزوی ظهور ماشیح و ناجی را دامن زده بود. نجات از راه‌های انسانی و اجتماعی ناکام مانده بود. از هنگام ورود رومیان به سرزمین، گروه‌های مقاومت و فدائیان **قنائیم** یا به زبان‌های لاتینی **زلوت‌ها** که هر دو واژه به معنای غیرتمندان است، تشکیل شدند. برخی از منابع آنها را **سیکاریوت** نامیده‌اند. ریشه‌شناسی این واژه به کلمهٔ Sic که به معنای اره یا داس است بازمی‌گردد، زیرا سلاح گروه‌های اولیهٔ قنائیم همان ابزارهای پیشه‌وری و کشاورزی آنان بوده است. آشکار است که دهقانانِ در شرف ورشکستگی و برده‌شدن، اولین شورشیان قانائی بوده‌اند. سپس از میان فریسیان، صدوقیان و ایسیان مخالف سلطهٔ رومیان نیز عضوگیری شد. کودکی و نوجوانی عیسی همزمان با شکست‌های خونین زلوت‌ها بود. رومیان آنان را می‌کشتند یا به صلیب می‌کشیدند. قنائیم یهودیان فدایی و متعصب مذهبی بودند که کوچکترین راه آشتی با رومیان نمی‌دیدند. آنها را باید پیشتاز سنت فدایی‌گری و اصحاب قُلاع دانست. آنان در قلعه‌ها و غارهای کوهستان‌های دشوارگذر پناه می‌گرفتند و به سپاهیان روم یورش می‌بردند. هرگاه گیر می‌افتادند تا نفس آخر می‌جنگیدند و برای آن که به دست رومیان نیفتند و از آنجا که خودکشی در دین یهود حرام بود، رگ یکدیگر را می‌زدند تا به دست دشمن با خواری و زجر مصلوب نشوند. عیسی جلیلی در مرکز خیزش قانائیم که همان جلیله بود کودکی و نوجوانی خود را گذرانده و شکست‌های خونین آنان را به چشم دیده بود. در چنین شرایط مساعدی برای روآمدن ایدهٔ ماشیح، کلیهٔ اشاره‌های انبیاء چند قرن پیش در مورد ظهور ماشیح بار دیگر بر سر زبان‌ها افتاد. سرزمین مقدس را خطر جدی رومیان بت‌پرست تهدید می‌کرد و به ماشیح در چنین روزگاری نیاز بود.

در کتاب یشعیای نبی به حامله‌شدن باکره‌ای اشاره شده بود که ماشیح را می‌زاید.(۱۱) مردم یحیی معمدان راکه سرانجام توسط فرمانروای رومی به زندان افتاد و کشته شد، الیاس یا ایلیای نبی (الیاهو) می‌دانستند. باید افزود که به گفتهٔ انجیل یوحنا، یحیی خود را نه الیاس و نه ماشیح می‌دانست و می‌گفت که فقط «صدای نداکننده‌ای در بیابانم که راه خداوند را راست کنید.»

در کشتن یحیی معمدان هیچ یهودی‌ای نقش نداشت و این رویداد برای خود آنان شکست جانخراش دیگری بود زیرا یحیی معمدان پیشگویی ظهور ماشیح در آینده‌ای نزدیک راکرده بود.

پدیدهٔ امید آخر زمانی یهود که در تاریخ اندیشه به **امید مسیحایی*** مشهور است تنها ویژهٔ این دوران نبود. دیدیم که از اسارت بابل به این سو تِم مسیح یا ماشیح رشد کرد و با انواع تزهای

* Messianic hope

ایرانی، بابلی و غیره درهم آمیخت.

از یک قرن پیش از تولد عیسی در میان ایسی‌ها اعتقاد به **رووح هکودش** وجود داشت‌که همان روح‌القدس (به عربی) است. دمیدن رووح هکودش در وجود یک انسان و مفهوم پسر خدا یک اندیشهٔ ایرانی بود که به پیکرهٔ اندیشهٔ ایسی‌ها افزوده شده بود. ورود رومی‌ها به یهودا نیز بی‌تأثیر در ورود مفاهیم **میترایی** نبود. همزمان با ظهور حضرت عیسی آیین میترا در میان اشراف رم، سرداران و طبقات مرفه رومی رواج بسیار داشت.

عباس و منوچهر آریان‌پور در کتاب ***تأثیر ایران بر یهودیت و مسیحیت***، پذیرش رومی‌ها از مسیحیت را به دلیل آشنایی با تم‌های میترایی می‌دانند.(۱۲) چنان چه عیسی به‌راستی در بهار متولد شده بود اما رومی‌ها برای تطبیق تاریخ تولد او با مراسم مذهبی میترایی خود تولد او را در زمستان دانسته‌اند و روز یکشنبه، روز پرستش آفتاب در مذهب میترا بوده است. نماد میترا نیز بسیار شبیه به صلیب است.

در دو انجیل **متی** و **مرقس** سادگی و روایت گونگی بیشتری دیده می‌شود تا دو انجیل ***لوقا*** و ***یوحنا***. در این دو مفاهیمی چون پسر خدا و ماشیح پررنگ‌ترند و تنها همین دو تِم بودند که مخالفت روحانیون یهود با حضرت عیسی را پدید آوردند وگرنه دیگر آموزه‌های او تضادی با یهودیت نداشت و حتی یهودیتی تازه‌نفس به شمار می‌رفت. چنان‌چه انبیا نیز چنین بودند و حتی اگر مردم او را نبی نمی‌دانستند، در نهایت به تاریخ انبیاء یهود می‌پیوست. این گفتار عیسی در انجیل متی است:

> گمان مبرید که آمده‌ام تا توراه یا صحیف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام‌کنم زیرا هر آینه به شما می‌گویم تا آسمان و زمین زایل نشود، حمزه‌ای یا نقطه‌ای از توراه هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود. پس هر که یکی از این احکام کوچکترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان کمترین شمرده شود. اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید، او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد.(۱۳)

باید دانست که در توراه و **نویعیم*** اصطلاح‌های پسر خدا، روح مقدس و مسیح وجود دارد. یعنی اینها نیز چیز تازه‌ای نبودند. باقی می‌ماند بحث بر سر این که آیا ***عیسی ناصری*** را به حقیقت پیوستن وعدهٔ پدیداری ماشیح یا پسر خدا می‌دانستند یا نه.

فریسیان به پدیداری ماشیح اعتقاد داشتند و مجموعه‌ای از تفاسیر از آیه‌های دانیال نبی،

* یعنی نبی‌ها. به مجموعهٔ کتاب‌های انبیاء گفته می‌شود.

هوشع بنی و یشعیای دوم را در این باره داشتند و به بحث در چگونگی پدیداری ناجی آخر زمان پرداخته بودند. هر چند در انجیل‌ها ایدهٔ پسر خدا صورت تثلیث آشکار به خود گرفته است، اما دور می‌نماید که خود عیسی به آن شکل سه انگاری مشخص باور داشته باشد. تأثیر فیلون بر عیسی در زمینه‌های نوافلاطونی و از جمله نظریهٔ صدور آفرینش از Logos حتمی بوده اما نظریهٔ صدور فیلون با وجود قائل‌بودن سلسله مراتب برای آفرینش، یکتاانگاری را دست نخورده باقی گذاشته بود. آن چه در انجیل‌ها در زمینهٔ سه‌انگاری بازتاب یافته، شاید تأثیرپذیری شاگردان و پیروان عیسی (که نویسندگان انجیل بودند) از آیین زرتشتی باشد. زرتشت نیز صدور آفرینش را در سه مرحلهٔ پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک می‌داند و پدیدآمدن هر یک را به ترتیب از دیگری.

در زمینهٔ ماشیح احتمال زیاد اختلاف حضرت عیسی با رهبران فکری یهودیان در زمینهٔ ایدهٔ ماشیح و ویژگی‌های او نبوده است. اختلاف بر سر آن بوده که آیا او آن ماشیح هست یا نیست. اگر این بحث‌های فریسیان با حضرت عیسی را آن‌گونه که انجیل‌ها قصد نمایش آن را دارند، نشانه‌های خباثت و رذالت یهودیان بدانیم، بنابراین کلیهٔ فرقه‌های مذاهب پس از یهود را که بر سر ناجی آخر زمان با یکدیگر اختلاف داشتند، باید شامل حال این داوری بدانیم که چنین نیست و آنان همگی انسان‌های اندیشه‌ورزی بوده‌اند که در پی تدقیق امری مبهم و نامعلوم با دانسته‌های محدود بشری بوده‌اند.

اگر بخواهیم عوامل مؤثر در بالاگرفتن تضاد میان عیسی و رهبران فکری یهودیان را در چهارچوب سیاسی آن بررسی کنیم، باید پارامترهای روان‌شناسی اجتماعی را در نظر بگیریم. باید بیفزاییم که از ابتدا، تحلیل‌های این بخش برداشت شخصی نویسندهٔ کتاب حاضر است.

در جامعه‌ای سرکوب‌شده و زیرسلطهٔ آهنین بیگانگان، اختلاف‌های داخلی شدتی غیرمتعارف می‌یابند. طبقات فرودست به مسئولان اداره داخلی جامعهٔ زیرسلطه که با سلطه‌گران در ارتباط هستند، به چشم خائنان نگاه می‌کنند. دقیقاً در مقطع تاریخی مورد بحث ما اداره‌کنندگان معبد و سنهدرین مجرای رابطهٔ رومیان با یهودیان هستند. اعضای آنها از میان اریستوکراسی یهود هستند. مسائل مبرم این گروه بدون تردید با فشار خردکننده بر تودهٔ مردم که در داستان قرص‌های نان بر لب دریا بازتاب دارد، متفاوت است. این تفاوت نیازها می‌تواند گونه‌ای کینه و عدم درک متقابل بیافرینند. همهٔ کنش‌ها و واکنش‌های داخلی جامعهٔ یهود در هفت دههٔ اول میلادی گویی درون دیگ بخار یا مخزن تحت فشاری در حال انجام است. گویی فشارِ رومیان حرارت کشاکش میان دسته‌های مختلف را بالا برده است. در تاریخ انبیاء پیش از اسارت دیدیم که به‌کارگیری خشونت از سوی یهودیان نسبت به یکی از انبیا یعنی یرمیا صورت گرفت که آن نیز تحت فشار محاصرهٔ سپاه بابل بود و وضع حضرت عیسی ناصری نیز در این دوره از دو

نظر به یرمیای نبی شبیه است. نخست آن که او یهودیت موجود را نقد می‌کرد و دوم آن که این کار را در شرایط فشار نیروهای مهاجم انجام می‌داد. در هر دو مورد واکنش اشراف یهود طرد است. تفاوت دو مورد در آن است که در زمان یرمیا یهودیان مونارشی قدرتمند داشتند. پادشاه اختیار همهٔ اتباع خود را در دست داشت و خشونت با یرمیا مستقیم از سوی پادشاه یهود صورت گرفت. اما در زمان حضرت عیسی یهودیان خود مردمان سرکوب شده و زیر فشاری بودند که هزار هزار در طول جاده‌ها به صلیب کشیده می‌شدند. خشونت چه با یهودیان و چه با حضرت عیسی از سوی فرماندار رومی **پونتیوس پیلاتوس** صورت گرفت. اما بعدها پولس و حواریون دیگر به دلایل سیاسی چهره‌ای رئوف از او ترسیم شد. امیدوارم که محققان این نظریهٔ جدید را بررسی و نقد کنند.

همواره زیر سرکوب بیگانه، جنگ برای قدرت در میان افراد ملت مغلوب سویه‌های غیراخلاقی و بیرحمانه‌ای پیدا می‌کند و یکی از نقاط ضعفی است که سلطه‌گران از آن سود می‌جویند. در انجیل‌ها طرف متخاصم عیسی، گروه کاتبان و فریسیان ذکر می‌شود. انجیل‌ها از آنان به بی‌حرمتی و تحقیر یاد کرده‌اند، حال آن که در چند فصل گذشته دیدیم که آنان به راستی نمک اندیشه در دوران خود بوده‌اند. تاریخ‌نگاران و مورخان فلسفه‌ای چون ***ویل دورانت***، ***جان بی‌ناس***، ***هاینریش گریتز***، ***برتراند راسل***، ***ماکس دایمونت***، ***ادوارد هیوم***، ***امانوئل لویناس***، ***هاوارد فاست*** و بسیاری دیگر از مشاهیر این رشته در آثار خود با ستایش بسیار از فریسیان یاد کرده‌اند. پس این کشاکش‌ها بر سر چه بوده است؟

می‌کوشیم با استفاده از متن انجیل‌ها و آن چه از اصول نظری فرقه‌های آن روزگار می‌دانیم و در چهارچوب خاص تحلیلی کتاب حاضر به پاسخ‌های جدیدی برای این پرسش‌های کهنسال نزدیک شویم.

نخست سویه‌های این کشاکش را باید تمیز دهیم. یکی از سویه‌ها بررسی تطبیقی فریسیان و ایسیان است. این دو فرقه با یکدیگر همزیستی و مدارا داشته‌اند؛ هر چند ایسیان پای استدلالیان فریسی را چوبین می‌دانستند و فریسیان ایسیان را مجنون! در هر حال تضاد میان دو جهان‌بینی عقل‌گرای فریسی و دیدگاه مکاشفه‌ای ایسیان چیزی نبود که بتواند به برخورد خشونت‌آمیز با نظریه‌پرداز گروه دوم بیانجامد. این تضادها را برمی‌شریم: ایسیان مخالف ازدواج بودند و آن را مانع رسیدن به خدا می‌پنداشتند ولی فریسیان آن را کاری خدایی و مذهبی می‌شمردند. برخی از تاریخ‌نگاران وضع نابسامان مردم را موجب افزایش موارد فرزندکشی در زمان شکل‌گیری مسیحیت می‌دانند. برخی از تهیدستان کافر چارهٔ زاد و ولدهای ناخواسته و ناتوانی خود در ادارهٔ فرزندان را در کشتن بچه‌ها در لحظهٔ تولد یافته بودند. مکروه‌دانستن آمیزش جنسی در دیدگاه مسیحیت اولیه بازتابی از این واقعیت شوم تاریخی دارد.

فریسیان اختیار آزاد برای انسان قائل بودند و به دنبال آن مسئولیت فردی. ولی ایسیان

جبرگرا بودند. برخورد انفعال سیاسی از سوی ایسیان از چنین تحلیلی ریشه می‌گرفت زیرا آنان به تأثیر جبر بر سرنوشت جامعهٔ بشری باور داشتند.

همهٔ این تضادهای فکری میان فریسیان و ایسیان را نمی‌توان عیناً در مورد فریسیان و حضرت عیسی صادق دانست. عیسی از برخی دیدگاه‌های ایسی فاصله داشت و به فریسیان نزدیک‌تر بود؛ به‌ویژه در زمینهٔ دخالت در اجتماع که ایسی‌ها خود را یکسره از آن کنار کشیده بودند. حضرت عیسی خود را پادشاه یهود می‌دانست و با لحنی تند که از آموزه‌های صلح‌طلبانهٔ او دور می‌شود، خواستار اصلاحات اجتماعی و مذهبی است. در عین حال مانند سیاستمداری آزموده از درگیری با فرمانروایان روم پرهیز دارد. به نظر نگارندهٔ این کتاب همهٔ اختلاف‌های ذکرشده در انجیل‌ها میان کاتبان و فریسیان از یک سو و عیسی ناصری از سوی دیگر، منطقاً نمی‌توانند به فریسیان نسبت داده شوند. به گمان من در انجیل‌ها فریسیان یک نام کلی برای اداره‌کنندگان معبد و کارهای داخلی جامعهٔ یهود است. این ظن زمانی تقویت می‌شود که می‌بینیم در انجیل‌ها اشاره‌های اندکی به فرقهٔ قدرتمند صدوقیان می‌شود و این اشاره‌ها هیچ نکته‌ای دربارهٔ اختلاف نظری با آنان را روشن نمی‌کنند. برای نمونه در انجیل متی عیسی فریسیان و صدوقیانی را که برای غسل تعمید نزد یحیی معمدان می‌آیند افعی‌زادگان می‌نامد!(۱۵) بار دیگر فریسیان و صدوقیان نزد او می‌آیند تا آیتی آسمانی را برای آنان ظاهر کنند.(۱۶) عیسی آنان را برخلاف تعالیم مهرآمیز خود ناسزا می‌دهد و سزاوار دیدن نشانه‌های آسمانی نمی‌داند و سپس به شاگردان خود می‌گوید که از خمیرمایهٔ فریسیان و صدوقیان احتیاط کنند و نان آنها را نخورند.(۱۷)

در این موارد انگشت‌شمار انجیل‌ها که نامی از صدوقیان برده شده، آنان و فریسیان، هر دو به یک چوب رانده شده‌اند تردیدی نیست که عیسی با صدوقیان اختلاف‌نظر عمیق‌تری داشته تا با فریسیان. آیا به راستی عقل‌گرایی* خشک صدوقی، بی‌باوری آنان به معاد، ماشیح و پاداش و مکافات آن جهانی با دیدگاه عیسی تا این اندازه سازگار بوده که هیچ اختلافی در انجیل‌ها به آنان نسبت داده نشده است؟ این ظن که فریسیان نامی کلی در انجیل‌ها برای اداره‌کنندگان معبد و جامعه است در اینجا باز بیشتر تقویت می‌شود.

در فصل‌های پیش دیدیم که در حدود نیم قرن پیش از این زمان، فریسیان در دورهٔ ملکه **شلومیت الکساندرا** و پس از کشتارهای **یانایی** از آنان به حلقهٔ قدرت و محفل کوهن‌گادول‌های معبد دوم راه یافتند و در کنار صدوقیان هیئت حاکمهٔ سال‌های واپسین استقلال حشمونایی را تشکیل دادند. تضاد میان آنان همچنان باقی بود و راه را برای تضعیف و شکست حکومت

---

* در انجیل مرقس: از خمیرمایهٔ فریسیان و هیرودیس... مرقس ۸:۱۶.

مستقل حشمونایی هموار کرد. پس از حملهٔ رومیان، صدوقیان را نمی‌توان زوال‌یافته دانست. آنان همچنان در منصب‌های مهم خود باقی بودند، برخی از آنان که عشق به استقلال میهن داشتند به زلوت‌ها پیوسته و برخی دیگر خود را با فرمانروایان رومی سازگار کرده بودند. آنان همچنان با فریسیان کشاکش داشتند که شرح آن از سوی یوسفوس که یکی از فریسیان اریستوکرات بود در کتاب **زندگینامهٔ یوسفوس فلاویوس** آمده است. پس صدوقیان حضور داشته‌اند و با توجه به اصول عقایدشان بی‌تردید با عیسی جلیلی چالش‌هایی داشته‌اند. ما تنها می‌توانیم موارد اختلافی را که میان حضرت عیسی با افرادی با عنوان کلی فریسیان و کاتبان در انجیل‌ها آمده تجزیه و تحلیل کنیم و ببینیم کدامیک به دیدگاه فریسی و کدامیک به صدوقیان قابل انتساب است.

ماجرای اختلاف عیسی با فریسیان بر سر خوشه‌چینی شاگردان عیسی در روز شبات (سبت) می‌تواند چالشی فریسی باشد. فریسیان به عیسی تذکر دادند که این کار در روز شبات مجاز نیست و عیسی پاسخ داد که:

> سبت به جهت انسان مقرر شد نه انسان برای سبت. این پسر انسان مالک روز سبت نیز می‌باشد.(۱۸)

فریسیان به دلیل تقدم‌دادن اختیار به جبر، انسان مدار به شمار می‌رفتند و ارج بسیاری به انسان می‌گذاشتند اما با این همه در اوج خودگرایی اومانیستی نیز انسان را آزاد به هرگونه رفتار با طبیعت نمی‌دانستند و فلسفهٔ شبات از دیدگاه آنان مهاری بود تا انسان خود را قدرت مطلق جهان نانگارد؛ تضمینی برای جلوگیری از بت‌شدگی انسان. بت‌وارگی انسان در برخی مکاتب انسان‌گرا چه در دنیای باستان و چه بعدها رخ داد. از قضا تفسیر پست مدرن شبات حق را به فریسیان می‌دهد و نه به پیروان عیسی. **ایوتیبوربنت** مفسر پست‌مدرن در این مورد می‌نویسد:

> از دید یهودیت انسان در بهشت جای گرفته بود؛ نه تنها برای کارکردن در آن، بلکه همچنین برای مراقبت و نگهداری آن. درنتیجه انسان نمی‌تواند از طبیعت و جانوران آن‌جا هرگونه که دلش می‌خواهد استفاده کند. برای نمونه در روز شبات انجام هیچ کاری در دنیا مجاز نیست: این موضوع مردم را همیشه یادآور می‌شود که ما در عین حال چیزی غیر از یک کارگر خالص هستیم و نیز آن طبیعت و جهان بدون دخالت انسان نیز دوام می‌آورند و نیز طبیعت و دنیا چیزی جدا از انسان‌هاست.(۱۹)

در این زمینه فیلسوفان معاصری چون **امانوئل لویناس و ژاک دریدا** برآنند که باید حلقهٔ بستهٔ «ستمگیری انسان به سوی خود» شکسته شود، خودخواهی انسان را از میان برداشته و از او سلب

مالکیت شود. درون‌مایهٔ برخی از آثار ژاک دریدا و نیز **شبات**، اثر ابراهام هشل چنین است.

مورد دیگر اختلاف بحث عیسی بر سر خوراکی‌های حلال و حرام نیز می‌تواند اختلافی با فریسیان باشد، عیسی در پاسخ به اعتراض فریسیان به خوردن خوراکی‌های حرام از سوی شاگردان او، می‌گفت که هیچ چیز نیست که خارج از انسان باشد و بتواند او را نجس کند، بلکه آن چه درون ماست، ما را ناپاک می‌سازد.(۲۰)

بی‌تردید، وضع اجتماعی پریشان آن روزگار با قوانین سخت خورد و خوراک یهودیان جور درنمی‌آمد. یهودیان از میان جانوران دریایی تنها مجاز به خوردن ماهی فلس‌دار بودند. چه بسا تورهای ماهیگیران جلیله وقتی در برابر ماهیگیران گرسنه گشوده می‌شود، جانورانی در آن یافت می‌شد که اقوام دیگر از جمله یونانیان و رومی‌ها* از خوردن آن ابایی نداشتند.

سنت تفسیر شفاهی توراه نزد فریسیان، پیرو قوانین سخت و دقیق توراه، محدودهٔ تنگی برای دخالت انسان در طبیعت و کشتن حیوانات قائل بود. حضرت موسی با دانش عظیم پزشکی خود در سفر لاویان ویژگی‌های جانوران حلال را تعیین کرده بود. از چهارپایان، آنان که سم شکاف‌دار داشتند و نشخوار می‌کردند، حلال بودند. از پرندگان آنان که منقار و چینه‌دان داشتند و از ماهی‌ها تنها ماهیان فلس‌دار قابل خوردن به‌شمار می‌رفتند. خزندگان یکسره در ردهٔ حرام‌گوشت‌ها قرار می‌گرفتند. فریسیان خوردن جانوران حرام را تنها در صورت قرارگرفتن در آستانهٔ مرگ از شدت گرسنگی مجاز می‌دانستند. این قوانین به دلیل تصریح در سفر لاویان و تفسیرهای شفاهی فریسیان دیگر به اندازه‌ای محکم و سخت شده بود که نمی‌توانست با فقر مردم خود را سازگار کند. پس این اختلاف عیسی می‌تواند با فریسیان بوده باشد.

اختلاف دیگری که بازتاب فقر اکثریت مردم و تضاد این فقر در روستاها با آداب شهری و اشرافی است، بر سر پاکیزگی و قوانین شست‌وشوی با وسواس یهودیان فریسی و نیز صدوقی است.

در انجیل مرقس می‌خوانیم:

و فریسیان و بعضی کاتبان از اورشلیم آمده نزد او جمع شدند. چون بعضی از شاگردان او را دیدند که با دستهای ناپاک ناشسته نان می‌خورند، ملامت نمودند. زیرا که فریسیان و همهٔ یهود تمسک به تقلید مشایخ نموده، تا دست‌ها را به دقت نشویند، غذا نمی‌خورند و چون از بازارها آیند تا نشویند چیزی نمی‌خورند و بسیار رسوم دیگر هست که نگاه می‌دارند چون شستن پیاله‌ها و آفتابه‌ها و ظروف مس و کرسی‌ها. پس فریسیان و کاتبان از او پرسیدند چونست که شاگردان تو به تقلید مشایخ سلوک نمی‌نمایند، بلکه با

---

* یونانیان و رومیان رقم بزرگی از ساکنان جلیلی را تشکیل می‌دادند.

دست‌های ناپاک نان می‌خوردند.(۲۱)

این اختلاف نظر از مواردی است که هم می‌تواند به صدوقیان نسبت داده شود و هم به فریسیان. اما پیشگام قوانین وسواس پاکیزگی صدوقیان بودند و سنت‌های آنان در کار ادارهٔ معبد و قوانین زندگی به فریسیان انتقال یافته بود.

اختلاف‌های دیگر نیز چون اعتراض عیسی به طولانی‌شدن نماز در کنیساها نیز می‌تواند خطاب به فریسیان بوده باشد. زیرا شکل‌گیری متن نمازها کار فریسیان بود و صدوقیان نمازخواندن در کنیسا را قبول نداشتند و تنها به متن توراه اهمیت می‌دادند.

باید افزود که عیسی در بیشتر کنیساهای سرزمین سخنرانی می‌کرده است. او درست مانند یک فریسی به تفسیر و خطابه می‌پرداخته است.

در انجیل لوقا آمده است که پس از آن که ابلیس چهل روز عیسی را در کوه و بیابان امتحان کرد، عیسی به جلیله رفت «و او در کنایس ایشان تعلیم می‌داد و همه او را تعظیم می‌کردند.»(۲۲) سخنرانی عیسی در کنیساهای کفرناحوم، ناصره و یروشالاییم و غیره در انجیل‌ها آمده است.

یکی از اختلاف‌های عیسی با «مشایخ» را می‌توان یک اختلاف با دیدگاه صدوقی دانست. در انجیل‌ها آمده است که فریسیان در مورد شفادادن بیماران در روز شنبه به عیسی اعتراض کردند. این از آن مواردی می‌تواند باشد که صدوقیان زیر نام کلی فریسیان آمده‌اند. فریسیان از همان زمان در قوانین شفاهی خود یکی از موارد مجاز برای زیرپاگذاشتن قوانین شبات را نجات جان انسان دیگری می‌دانستند.

اما در میان صدوقیان جوانه‌های این تز که درمان بیماران دخالت در کار خداست و نباید انجام شود، شکل گرفته بود. بعدها در چند سده پس از این روزگار می‌بینیم که فرقهٔ *قرائیم یاقاریان* این اصول صدوقی را تدوین می‌کنند و براساس آن درمان بیماری‌ها را کاری باطل و درمان با گیاهان دارویی را جادوگری می‌دانند* و این در حالی است که دانش گستردهٔ فریسیان از خواص گیاهان دارویی و خوراکی بعدها در تلمود ثبت می‌شود.

صدوقیان معتقد به وجود دیو و فرشته نبودند و این تز راکه بیماری‌ها در اثر حلول دیوها در جسم آدمیان پدید می‌آیند قبول نداشتند. در حالی که فریسیان قائل به فرشته‌شناسی بودند و آنجایی می‌توان این اختلاف را به فریسیان نسبت داد که می‌گویند عیسی به کمک رئیس دیوان (*بعل زیول*) بیماران را شفا داده است.(۲۳)

اختلاف دیگر در انجیل‌ها با عیسی بر سر غذاخوردن و نشست و برخاست او با دزدان و

---

* قرائیم حتی هیچ چراغ یا شمعی برای روز شنبه روشن نگاه نمی‌داشتند و شب شنبه را در تاریکی مطلق می‌گذراندند.

فاحشه‌ها آمده است. این اعتراض با استدلال زیبا و انسانی حضرت عیسی پاسخ داده می‌شد که انسان تندرست که به حکیم نیاز ندارد.(۲۴) به گمان او درهای ملکوت آسمان زودتر به روی این راندگان ستم باز می‌شد تا به روی ریاکاران و زهدفروشان.

پیشتر با آموزه‌های هیلل، از فریسیان همزمان با عیسی، آشنا شدیم. بسیاری از مورخان فلسفه و مذهب، حضرت عیسی را در آموزه‌های انسان دوستانهٔ خود همسو و تأثیرگرفته از هیلل می‌دانند. هیلل مبلغ صلح و مهر میان همهٔ انبیاء بشر بود. دین یهود از زمان انبیاء به بعد و با فروپاشیدن نظام قبیله‌ای و استقرار شیوهٔ تولید کشاورزی از قرن‌ها پیش خصلت و خشونت‌آمیز خود را از دست داده بود. برخی بر این باورند که گفتهٔ عیسی که اگر کسی به یک‌گونه است، تپانچه زد، گونهٔ دیگرت را هم پیش آور،(۲۵) خلاف حکم چشم در برابر چشم موسی است. پیشتر زمینه‌های اجتماعی حکم موسی را دیدیم و دانستیم که موضوع آن تشویق انتقام‌جویی نیست بلکه دادن سامان منطقی به قوانین بدوی قبیله‌ای بود. یهودیان از اسارت هفتادسالهٔ بابل به بعد و در طول سه سدهٔ پس از آن تا حشمونائیم که فاقد سپاه و نیروی جنگی بودند، تبدیل به مردمی صلح جو شده بودند. صلح‌جویی یهودیان ایسی را نیز پیشتر دیدیم. از میان آموزه‌های فریسی سخن ربی یهوشوع را بازگفتیم که فرض بیگناهی انسان‌ها را شرط اول داوری دربارهٔ آنان می‌دانست. بنابراین اعتراض به نشست و برخاست با راندگان اجتماع ممکن است از سوی صدوقیان اریستوکرات صورت گرفته و زیر نام کلی فریسیان در انجیل‌ها بازتاب یافته باشد.

سرانجام در جوّ فشار و سرکوب رومیان، شورش‌های قانائیم (زلوت‌ها) و کشاکش هواداران عیسی با سنهدرین، عید پسح فرارسید. برگزاری مراسم عید زیر تنش خارق‌العاده‌ای آغاز شد. در روز سوم، سنهدرین عیسی را دستگیر کرد. برخی از تاریخ‌نگاران از جمله ماکس دایمونت بر آنند که سنهدرین او را دستگیر کرد تا به دست رومیان نیفتد. بنا به گفتهٔ انجیل‌ها یکی از شاگردان عیسی به نام **یهودا** او را به دست مأموران سنهدرین تسلیم کرد.

اخیراً در سال ۱۹۹۶ یکی از متخصصان توراه و عهد جدید به نام **پروفسور کلاسن** کتابی به نام ***یهودا خائن یا دوست عیسی*** منتشر کرد که چکیدهٔ نظریه‌های او را بازمی‌گوئیم.

کلاسن بر آن است که در مورد ***یهودا اسکاریوتی*** (با تلفظ عربی اسخریوتی) تاریخ جعلی درست شده است زیرا نام این حواری عیسی از قضا نام کلی یهودیان را به یاد می‌آورد و با تخریب این شخصیت از سوی رومیان، دشمنی یهود و مسیحیت اسطوره‌ای شده است. کلاسن بحث واژه‌شناسانه را کلید راه‌یابی به حقیقت رویدادها در انجیل‌ها قرار می‌دهد. واژهٔ یونانی Paradidomi به معنای *تسلیم‌کردن* کلید شهر مغلوب است و تنها امروزه خیانت معنا می‌شود. کلاسن بر آن است که هیچ نمونه‌ای در متون یونانی کلاسیک و نیز یونانی به قلم یوسفوس و معاصر انجیل‌ها وجود ندارد که در آن این واژه معنای خیانت بدهد. چهل و چهار بار این واژه در

مورد یهودا تکرار شده است. در کتاب مقدسی که به دستور شاه جیمز ترجمه شد، این واژه همه‌جا غیر از چهار بار با معادل betray یا **خیانت** برگردان شده است*. به گمان کلاسن این برگردان نادرست، این نظر را که یهودا خائن بود، تقویت کرده است. کلاسن بر آن است که یهودا می‌پنداشت اگر عیسی و کوهن‌گادول با یکدیگر گفتگو کنند، همه مسائل به صورت صلح‌آمیز حل خواهد شد. اما مانع جدی در انجیل‌ها هست که این نظریه را پس می‌زند: شایعهٔ رشوه‌گرفتن یهودا برای تسلیم عیسی. کلاسن در این زمینه فراتر از انجیل‌ها برخورد می‌کند. برای نمونه وجود یک خائن را در میان حواریون ساختهٔ شگرد داستان‌پردازی در انجیل‌ها می‌داند زیرا عیسی و حواریونش سیزده نفر بودند و برای رسیدن به عدد مقدس دوازده باید یکی از آنان از گردونه خارج می‌شد.(۲۶)

یهودیان قرن‌ها در کورهٔ اسطوره‌ای که از یهودا ساخته شد، سوختند. تا ۵۰ بعد از میلاد یعنی تا دو دهه پس از مصلوب‌شدن حضرت عیسی همهٔ هواداران او یهودی بودند. و تا سه قرن بعد که مسیحیت دین رسمی امپراتوری رم شد، تنها پناهگاه مسیحیان تحت تعقیب نزد یهودیان بود. هر کافری که می‌خواست به این فرقه درآید ابتدا یهودی می‌شد، تا آن که **پولُس** مقدمات جدایی از یهودیت را فراهم کرد و کافران را یک راست مسیحی کرد و اساس مذهب خود را بر کینه به یهودیان استوار کرد و این امر به عزت‌یافتن در چشم رومیان کمک بسیار کرد.

بحث در مورد مسیحیت و یهودیت قرن‌ها داغ بوده است و در خلال آن شمشیرها کشیده شده و خون‌های بسیاری ریخته شده است اما بشر امروز دیگر می‌داند جنگ‌های صلیبی، دادگاه‌های تفتیش عقاید، پوگروم‌ها و کوره‌های آدمسوزی ... چه زیربناهای اجتماعی داشته‌اند و در هیچ تحلیل جدی نمی‌توان آن‌ها را به اختلاف میان مذاهب ربط داد. در اینجا بی‌مناسبت نیست اگر به گفتهٔ دانشمند معاصر اسلام محمدتقی جعفری اشاره کنیم که هیچیک از جنگ‌هایی که در تاریخ میان پیروان ادیان الهی درگرفته است، بر سر دین آنان نبوده و دین تنها بهانه‌ای بوده است.(۲۷)

قرن‌ها گذشت تا آن که در ۱۹۶۲ پاپ **جان بیست‌وسوم** پس از مناظره با پروفسور ابراهام هشل، اعلام کرد که چون به صلیب‌کشیدن عیسی برای تکمیل نقشهٔ خدا برای نجات بشر لازم بوده است، همهٔ کسانی که از دیدگاه انجیل‌ها در این کار مسئولند، هیچ جنایتی نکرده‌اند و خودشان، هم میهنان و هم مذهبانشان همگی وسیلهٔ مشیت الهی بوده‌اند(۲۸) و اخیراً در سال ۱۹۹۶ پاپ واتیکان اعلام کرد که یهودیان مسئول قتل حضرت عیسی نبوده‌اند.

هر چه هست صحنه‌ای برای ابد بر روح و وجدان آدمی فشار می‌آورد. آن روز بهاری یکی از

---

* در برگردان فارسی انجیل‌ها **تسلیم‌کننده** آمده است.

جانخراش‌ترین رویدادهای تاریخ بشر رخ داد. پیامدار امید به پیروزی خیر بر شر و فرارسیدن ملکوت آسمان و برادری آدمیان، به دست رومیان به صلیب کشیده شد و بر بالای صلیب فریادش پژواکی جاودانه یافت: خدایا چرا مرا وانهادی؟(۲۹)

پی‌نوشت

1- Brian de Breffny. The synagogue. Weindenfeld and Nicolson. London. 1978.

۲- در این گفته با کنایه به قوانین پاکیزگی فریسیان، به مناسبات ناعادلانهٔ اجتماعی اشاره می‌شود.

۳- انجیل متی ۲۵ تا ۲۳ : ۵

4- Emmanuel Levinas. Quatre Lectures Talmudiques. Les Editions de Minut. 1968.

۵- انجیل متی ۱۳ : ۵

۶- انجیل متی ۵ : ۲۱

۷- همان‌جا ۴۶ : ۲۲

۸- انجیل متی ۱۵ تا ۱۲ : ۲۱

۹- انجیل مَرقُس ۲۱ و ۱۹ : ۸

۱۰- انجیل مرقس ۲۶ : ۱۰

۱۱- : یشعیای نبی ۱۴ : ۷

12- Abbas and Manuchehr Arianpur. Iranian Influence in Judaism and Christianity, Publication of College of trnaslation. 1973, P59

۱۳- انجیل متی ۱۹، ۱۸، ۱۷ : ۵

۱۴- نگاه کنید به برتراند راسل. تاریخ فلسفهٔ غرب. ترجمهٔ نجف دریابندری. جیبی ۱۳۵۳.

۱۵- انجیل متی ۷ : ۴

۱۶- انجیل متی ۱ : ۱۶

۱۷- انجیل متی ۶ : ۱۶

۱۸- انجیل مرقس ۲۸ و ۲۷ : ۳

و نیز «زیرا پسر انسان مالک روز سبت نیز است». نگاه کنید به انجیل متی ۱۲:۹

19- Eve Tavor Banet. Shadow of spirit Marx. God and praxis... Routledge.

۲۰- انجیل متی ۱۱ : ۱۵

۲۱- انجیل مرقس ۶ تا ۱ : ۷

۲۲- انجیل لوقا ۱۵ و ۱۴ : ۴

۲۳- انجیل متی ۹:۳۵

۲۴- انجیل متی ۱۳ : ۹

۲۵- انجیل متی ۴۹ تا ۴۰ : ۵

26- See: William Klassen. Betrayer or friend of jesus S.C.M. 1996.

۲۷- این جمله را در سخنرانی مرحوم محمدتقی جعفری در تلویزیون پیرامون حقوق بشر و اسلام در سال ۱۳۷۵ شنیدم و متأسفانه مشخصات دقیق آن برنامه قابل دسترسی نیست.

28- Bernard Lewis. Semites and Anti Semites W.W. Norton Company. 1986.

۲۹- در انجیل‌ها آمده است: ایلی ایلی لاَسَبقْتَنی و یهودیان گفتند که او می‌گوید ایلیا ایلیا چرا مرا وانهادی و منظور عیسی ایلیای نبی بوده است.

یوسفوس فلاویوس و سال‌های ایستادگی

«حکمت از اسلحهٔ جنگ بهتر است.»

جامعهٔ سلیمان

یوسفوس قهرمان نبود. او آریستوکرات روشنفکر و صلح‌جویی بود که با سنت خردگرایی جهانی فریسیان بار آمده بود. یونانی را به خوبی می‌دانست و با فلسفهٔ یونان آشنا بود. اما زمانی که در دوراهی پشت‌کردن به مردمان خود و جنگ با رومیان قرار گرفت، دومی را برگزید. کوهن گادول جوان و خوش‌قامت بر زین اسب نشست و شمشیر به دست گرفت.

از ویژگی‌های ستایش برانگیز یوسفوس در خود زندگینامه‌اش آن است که هرگز از خود قهرمان نمی‌سازد. هنگام شرح جنگ قدرت میان یهودیان، فضیلت‌های دشمنانش را نیز برمی‌شمرد. با آن که ایمان یهودی استواری دارد، با ملت‌ها و اندیشه‌های دیگر مدارا دارد و از احترام به حضرت عیسی فروگذاری نمی‌کند. دقت او در تاریخ‌نویسی در دنیای باستان بی‌مانند است، چنان چه بازگفت‌های مخالفان خود را به طور کامل در کتاب‌هایش می‌آورد. او همهٔ رویدادها را با تاریخ‌های نسبتاً دقیق می‌آورد و جغرافیا در روایت‌های تاریخی او پریشان و مبهم نیست.

به گمان نگارندهٔ این کتاب کلید درک اندیشه‌ها و حرکات سیاسی یوسفوس، آموزه‌های صلح‌جویانهٔ فریسی و هیلل است. او در ۶۶ میلادی با قیام یهودیان علیه رم مخالفت می‌کرد زیرا این کار را بیهوده و موجب مصیبت برای مردم می‌دانست. یوسفوس در جوانی به رم سفر کرده و شکوه و قدرت امپراتوری را به چشم دیده بود و توان مردم یهودا را هم می‌دانست؛ اما وقتی که دید نمی‌تواند شورش بدفرجام را مهار کند، با بی‌میلی به آن پیوست و فرمانده نظامی جلیله شد. او شهرهای کوچک آن منطقه را حصارکش کرد، استحکامات ساخت، آذوقه ذخیره کرد و تا رسیدن لژیون‌های وسپاسین امپراتور رم، سپاه داوطلبان شهری و روستایی را آموزش نظامی داد.

حال و هوای سال‌های پیش از خرابی معبد دوم، جنگ‌ها، نابسامانی‌ها و کشتارهای مردم

یهودا را از روی هیچ سند تاریخی دیگری بهتر از آثار یوسفوس به‌ویژهٔ **جنگ‌های یهودیان و زندگینامهٔ یوسفوس فلاویوس** نمی‌توان یافت. اینک که به دو هزارمین سالگرد تولد یوسفوس نزدیک می‌شویم، با توجه به این که او برای ایرانیان ناشناخته مانده و یهودیان نیز تحت تأثیر تاریخ‌نگاری‌های متعصبانه او را با چوب هلنیست خائن می‌رانند، فرصت را مناسب یافتم تا در این کتاب پیرامون زندگی، آثار و حضور زنده‌اش در سال‌های ایستادگی و خرابی معبد دوم گفتاری جداگانه اختصاص دهم.

کتاب‌های یوسفوس تا سال ۱۷۳۶ تنها به یونانی قابل خواندن بود. در سال ۱۷۳۶ **ویلیام ویستون*** (۱۷۵۲-۱۶۶۷) مجموعه آثار یوسفوس را به انگلیسی ترجمه کرد. او یک انگلیسی متخصص ریاضیات، فلسفه و الهیات بود. ترجمه‌های دیگر نیز از یوسفوس به عمل آمد ولی ترجمهٔ ویستون مشهورترین برگردان‌هاست.

ما سررشتهٔ گفتار را از کتاب *زندگینامهٔ یوسفوس فلاویوس*** آغاز می‌کنیم. پیشتر دربارهٔ تبار یوسف بن متتیا، مشهور به یوسفوس و جوانی و پیوستن او به فرقه‌های ایسی و فریسی گفتیم.

یوسفوس در بیست‌وشش‌سالگی سفری به رم کرد. در آن زمان فلیکس فرماندار رومی یهودا بود. یوسفوس همراه چند کوهن‌گادول که دارای موقعیت‌های مهمی بودند به این سفر رفت. در طول سفر کشتی آنان در دریای آدریاتیک غرق شد. از ششصد نفر سرنشینان آن تنها هشتاد نفر نجات یافتند. یوسفوس جزو کسانی بود که تمام شب را شنا کردند و خود را به یک کشتی رساندند. در سفر با هنرپیشهٔ تئاتری به نام *آلیتوریوس* آشنا شد که محبوب نرو، امپراتور روم ولی یهودی‌زاده بود و زن سزار به او دلبستگی داشت. آلیتوریوس سفارش یوسفوس و دیگر کوهن‌گادول‌ها را به دربار کرد تا با آنان خوشرفتاری شود. یوسفوس در پایتخت امپراتوری از نزدیک قدرت نظامی فوق‌العاده و روحیهٔ جهانگشایی رومیان را دید.

یوسفوس وقتی به یهودا بازگشت دریافت که مردم پریشان و عاصی هستند و فکر شورش علیه رومی‌ها را در سر می‌پرورانند. یوسفوس برای یهودیان توضیح داد که هم از نظر جنگ‌افزار و هم سپاه به پای رومی‌ها نمی‌رسند و کوشید که آنها را از شورش مسلحانه بازدارد. او می‌نویسد:

> ولی آنها به بازی با سرنوشت کشور، خانواده‌ها و خودشان پرداختند. من فرجام چنین جنگی را از پیش می‌دیدم ولی نمی‌توانستم به آنان بقبولانم.(۱)

یهودیان با شنیدن این سخنان یوسفوس به او مشکوک شدند و او را همدست دشمنان خود

---

* William Whiston ** Life of Josephus Flavius

پنداشتند. در این هنگام شورش مردم به نتایجی نیز دست یافته بود و برج یروشالاییم که پادگان نظامی رومیان بود، به دست زلوت‌ها تسخیر شده بود. شورشیان با شنیدن حرف‌های یوسفوس قصد جان او را کردند. او به حیاط درونی معبد پناه برد و سپس با جمعی از کوهن‌گادول‌ها بیرون آمد.

وحشت کمی نبود وقتی مردم مسلح را دیدیم. ما خود نیز نمی‌دانستیم که چه کار باید بکنیم و قادر به فرونشاندن طغیان نبودیم. بنابراین از آنجا که خطر پیش روی ما بود، اعلام کردیم که ما نیز با آنان هم‌رأی هستیم ولی تنها به آنان پیشنهاد کردیم که فعلاً آرام باشند.(۲)

سرانجام **فلوروس** (**جسیوس**) سردار رومی به شهر حمله کرد. او شکست خورد و شمار زیادی از سربازان از بین رفتند. با این پیروزی امید به شکست‌دادن سراسری رومیان در میان یهودیان بالا گرفت؛ ولی در عین حال نتایج هولناکی در سرزمین‌های مجاور برای یهودیان به‌بار آورد. در سوریه جوامع یهودی محاصره و کشتار شدند. برخلاف کشتارهای جنگ‌های باستان زن‌ها و کَودکان به اسارت برده نشدند، بلکه آنان را نیز کشتند.

اهالی ***سیتاپولیس**** رفتار وحشیانه‌تری با یهودیان کردند. آنان یهودیان را به خدمت اجباری نظامی در جنگ با یهودیان دیگر بردند و این کاری است که یک یهودی مرگ را بر انجام آن ترجیح می‌داد.

مصیبت دیگر بر سر ۱۳۰۰۰ یهودی دمشق آمد.

در سراسر امپراتوری روم چپاول و کشتار جوامع یهودی بی‌دفاع آغاز شد.

دیگر سلاح به دست‌گرفتن دلبخواه نبود. یوسفوس به جلیله رفت. در **سِفوریس** مردم را پریشان یافت زیرا اهالی جلیله تصمیم گرفته بودند که پیمان دوستی با رم ببندند. اهالی **تیبریاس** نیز در حال مسلح‌شدن بودند. میان مردم نیز چند دستگی در مورد بستن پیمان با رومیان پدید آمده بود. در این زمان شاه اگریپا از پتالمی‌ها Ptolmy هنوز سرزمین‌های ماوراء اردن را در دست داشت و گروهی نیز معتقد به یاری‌خواستن از او بودند.

در **گیشالا**، ***جان بن‌لوی***** سعی در خواباندن شورش مردم داشت. سرانجام رومیان مناطق همسایهٔ گیشالا به آنجا یورش بردند و تسخیرش کردند و پس از کشتار و به‌آتش‌کشیدن آن به شهرهای خود برگشتند. *جان* افرادش را مسلح کرد و به باقیماندهٔ مردم پیوست و شهر را بهتر از سابق حصارکشی کرد.

---

* Scythopolis

** John, The Son of Levi

یوسفوس در چنین جوّی موقعیت خود را در جلیله محکم کرد. او در آن زمان سی‌ساله بود ولی به دلیل آن‌که از هیچ‌یک از طرفین این کشاکش‌ها هدیه، زن یا رشوه نمی‌پذیرفت، محبوب بسیاری از مردم جلیله شد. در این مدت او سفوریس را با جنگ از رومیان پس می‌گیرد، چهار بار تیبریاس و یک بار **گادارا** را پس می‌گیرد.

وقتی دشمنان داخلی خود از جمله **جان گیشالا** را شکست می‌دهد، کوچکترین مجازاتی در مورد او انجام نمی‌دهد و او را آزاد می‌کند.

جان دیگر یوسفوس را رقیب خود می‌دانست و در پی هر فرصتی برای ضربه‌زدن به او بود. این کشاکش را بیشتر می‌توان قدرت‌طلبی‌های شخصی دانست. ولی تلاش یوسفوس همواره در جلوگیری از شعله‌ورشدن آتش جنگ داخلی میان یهودیان است و در این کار از منافع شخصی و موقعیت‌های خود چشم می‌پوشد.

جان گیشالا پس از مدتی برای یوسفوس پیغام می‌فرستد که با افرادش اجازهٔ استفاده از حمام‌های آب گرم تیبریاس را می‌خواهند. یوسفوس بی‌آن که به او شک کند، این اجازه را داد و به مقامات شهر نوشت که مقدمات اقامت جان و همراهانش را فراهم کنند. و هر چه نیاز دارد، در اختیارش بگذارند. در این هنگام یوسفوس خود در دهکده‌ای در جلیله به نام **کانا*** می‌زیست.

جان وارد تیبریاس شد، اما از همان ابتدا به شوراندن مردم علیه یوسفوس پرداخت و موفق شد گروهی را با خود همراه کند. یوسفوس در تیبریاس مورد سوءقصد قرار گرفت. هوادارانش او را سوار بر قایق به شهر **تاریشیا**** در اطراف دریاچهٔ جلیله فرستادند. مردم تاریشیا پس از باخبرشدن توطئه مردم تیبریاس علیه یوسفوس سخت خشمگین شدند. سلاح برداشتند و از یوسفوس خواستند که جنگ آنان علیه مردم تیبریاس را به عهده بگیرد تا انتقام او را بگیرید. برای اهالی دیگر جلیله نیز این خبر را بردند تا آنان نیز علیه تیبریاس همداستان شوند.

در این حال عدهٔ زیادی از اهالی جلیله نزد یوسفوس شتافتند.

هواداران یوسفوس در تیبریاس نیز از شهر گریختند و به آنان پیوستند.

یوسفوس می‌نویسد:

> ولی من نپذیرفتم زیرا فکر کردم که پدیدآمدن یک جنگ داخلی میان آنها خیلی وحشتناک است.(۳)

او برای مردم خشمگین چنین استدلال کرد که رومی‌ها درست همین را می‌خواهند که آنان به جان یکدیگر بیفتند و همه‌جا را ویران کنند و با آوردن این دلیل مردم جلیله را آرام کرد.

---

* Cana ** Taricheae

وقتی جان شکست خود را حتمی دید، خودش هراسان شد و همراه افرادش از تیبریاس به گیشالا رفت و نامه‌ای در عذرخواهی از بابت آنچه رخ داده بود برای یوسفوس نوشت و در ضمن سوگندهای آتشین خورد که دیگر چنین کاری نکند. مردم مایل نبودند که یوسفوس پوزش جان گیشالا را بپذیرد و باز سلاح برداشتند و باز یوسفوس آنان را آرام کرد.

یوسفوس به سفوریس رفت. مردم آنجا تصمیم به بستن پیمان با رومیان گرفته بودند، از ورود او هراسناک شدند و به عیسی[1] نامی که سردستهٔ راهزنان بود نامه نوشتند و وعدهٔ پول زیاد به او دادند به شرط آن که با هشتصد سوار خود به سفوریس بیاید و با یوسفوس بجنگد.

یوسفوس از طریق دوستان خود در شهر از این دسیسه آگاه شد، همراه افراد مسلح خود به بازار شهر رفت و اعلام کرد که می‌داند چه خیانت و توطئه‌ای در کار است. در همین فاصله گروهی از سربازان یوسفوس کنار دروازهٔ شهر کمین کشیدند تا آن که راهزن وارد شد و او را دست‌بسته نزد یوسفوس به بازار شهر آوردند. یوسفوس به او گفت: از توطئه خبر دارم و می‌دانم چه کسانی تو را اجیر کرده‌اند ولی اگر سوگند وفاداری به من بخوری تو را نمی‌کشم و این دسیسه را فراموش می‌کنم. یوسفوس افراد راهزن را به او بازمی‌گرداند به مردم شهر هم می‌گوید که اگر بار دیگر در فکر توطئه علیه او باشند، آنها را مجازات خواهم کرد.

تا اینجا چشم‌انداز گویایی از وضع داخلی نابسامان دهه‌ای را که به ویرانی معبد دوم انجامید، از خلال زندگینامهٔ یوسفوس دریافتیم. خطوط فرهنگی زندگی آن روزگار نیز در این شهر بازتاب یافته است.

روزی دو تن از مقامات دربار شاه اگریپا به دنبال اختلافی همراه اسب و سلاح و پول گریختند و به یهودیان پیوستند. یهودیان اعلام کردند که آنان باید حتماً ختنه شوند تا بتوانند در میان یهودیان زندگی کنند.

> من گفتم که هیچکس حق ندارد در این مورد به آنها زور بگوید و گفتم هرکس باید خدا را براساس قوانین خود عبادت کند و نباید در این کار به کسی زور گفت و با این مردانی که به ما پناه آورده‌اند، نباید بدرفتاری کنیم.(۴)

این رفتار یوسفوس، فریسی همعصر عیسی، نشان می‌دهد که دیدگاه‌های فریسیان به هیچ‌رو در همان زمان پوسیده و ارتجاعی نبوده است. و به قول هاینریش گریتز نمی‌توان آنان را سزاوار این همه ناسزا دانست.

یوسفوس اغلب با سخنان خود مردم را آرام می‌کند. راه حل همیشگی او برای اختلاف‌ها و

---

۱ Jesus

حتی تنگناهای نظامی ابتدا استفاده از گفتار آرام‌کننده و صلح‌آمیز است.

مردم، آن دو یونانی را راحت گذاشتند تا آن که باز به تحریک گروهی قصد حمله به خانهٔ آنها در تاریشیا کردند.

وقتی شنیدم که جنایتی رخ می‌دهد که دیگر هرگز هیچکس به این شهر پناهنده نشود، خودم و چند نفر به راه افتادیم به طرف خانهٔ آن دو مرد. درها را قفل کردیم. آنها را سوار کشتی کردیم. پول اسب‌هایشان را به آنان دادم و پوزش فراوان خواستم. من بسیار ناراحت بودم که کسانی راکه به من پناه آورده بودند، می‌راندم و دوباره به سرزمین دشمن می‌فرستادم و شرم داشتم که این کار در سرزمین فرماندهی من رخ می‌داد. در هر حال دو یونانی، فرار کردند و شاه اگریپا آنها را بخشید.

در این میان جان گیشالا که به قدرت یوسفوس رشک می‌ورزید کوشید که افراد زیر فرمان او را برعلیه او بشوراند. او مدعی بود که بهتر از یوسفوس می‌تواند آنها را فرماندهی کند. یوسفوس می‌نویسد که اهالی سفوریس نه با یوسفوس بودند و نه با جان گیشالا بلکه زیر فرمان رومی‌ها بودند. بنابراین او را به فرماندهی نپذیرفتند. مردم تیبریاس نیز شورش علیه یوسفوس را نپذیرفتند ولی با جان نیز پیمان همکاری بستند. ولی مردم گابارا که شهردارشان دوست جان‌گیشالا بود با یوسفوس مخالف شدند؛ هر چند که از اهالی وفادار جلیله می‌ترسیدند. سرانجام تهمت دزدی بیت‌المال به یوسفوس زدند و به خانه‌اش حمله کردند.

یوسفوس خواب بود. سرباز جوانی به نام شیمون نگهبانش بود. او یوسفوس را بیدار و از خطر آگاه کرد.

او از من خواست که بگذارم مرا بکشد تا شجاعانه و مانند یک سردار پیش از آن که دست دشمن به من برسد، بمیرم. اما زندگیم را به خدا سپردم و خودم به میان جمعیت رفتم. جامهٔ سیاهی پوشیدم، شمشیرم را به گردنم آویختم و جلوی آنها روی زمین دراز کشیدم. مردم با من احساس همدردی کردند و وقتی تغییر حالت آنان را دریافتم، کوشیدم تا پیش از رسیدن سربازان نظر آنان را برگردانم. گفتم بگذارید ماجرای پول را تا آخر بگویم و اگر نپذیرفتید مرا بکشید. ماجرا را گفتم. در این هنگام سربازان سررسیدند و برای کشتن من پیش آمدند ولی مردم جلوی آنها را گرفتند. من گفتم: ای هممیهنان من! اگر عدالت حکم کند، من از مرگ ابایی ندارم ولی می‌خواهم پیش از مرگ حقیقت را برای شما بگویم. آن‌گونه که می‌دانم شهر شما به میهمان‌نوازی شهره است و من می‌خواستم دور شهر شما را با آن پول‌ها دیوار بسازم ولی شما این قدر از من خشمگین شدید.(۵)

مردم در اثر این اعتراف آرام شدند و تشکر کردند از نیّت پاک او.

بار دیگر راهزنان ششصد مرد جنگی آوردند تا خانهٔ مرا به آتش بکشند. وقتی خبر را شنیدم دستور دادم که درهای خانه را ببندند و خودم را به اتاقی در طبقهٔ بالا رساندم و به راهزنان اعلام کردم که یکی از مردان خود را به داخل بفرستید تا پول‌ها را بگیرد. وقتی یکی از راهزنان به داخل خانه آمد او را سخت شلاق زدیم. دستور دادم که یک دستش را ببرند و به گردنش آویزان کنند! راهزنان از این کار من بسیار وحشت‌زده شدند و ترسیدند اگر بمانند همین بلا به سرشان بیاید و خیال کردند که من در خانه نفرات مسلح بیشتری نسبت به آنها دارم. گریختند و من نجات پیدا کردم.(۶)

مردم شهرهای ضعیف منطقه در کشاکش قدرت میان رومیان، پتالمی‌ها و قدرت‌طلبی‌های گروه‌های داخلی روحیهٔ خود را باخته و سردرگم بودند. برای نمونه ساکنان تیبریاس نامه‌ای به شاه نوشتند و از او خواستند که یک گارد محافظ به آنجا بفرستد. اما دوباره پشیمان شدند و از یوسفوس خواستند که برای تیبریاس نیز مانند تاریشیا، حصار بسازد. یوسفوس پذیرفت و معماران را به کار گماشت. در همین گیرودار چند سوار رومی در اطراف شهر دیده شدند که نشانهٔ در راه‌بودن نیروهای رم به شمار می‌رفت. این سربازان فرمان امپراتور را خواندند و علیه یوسفوس اعلام جنگ دادند.

در اینجا یوسفوس در تنگنایی قرار گرفت که راه حل نظامی آن را نمی‌گشود. بنابراین به فکر حیله‌ای نظامی افتاد که از زبان خود او می‌شنویم:

با شنیدن این خبر بسیار نگران شدم زیرا من مردان مسلح خود را به مناسبت شبات به خانه‌هایشان فرستاده بودم و نیز وقتی در تاریشیا بودم، معمولاً محافظان زیادی دور خودم نگه نمی‌داشتم زیرا موارد بسیاری از وفاداری مردم این شهر را دیده بودم. آن روز تنها هفت مرد مسلح و چند دوست همراه داشتم. نمی‌دانستیم چه کنیم. قوانین مذهبی اجازهٔ داشتن سپاه در روز شبات را نمی‌داد. مگر در شرایط اضطراری و مردم تاریشیا هم تعدادشان کافی نبود و به افراد زیادی نیاز بود. و نیز فکر کردم که افراد روم مرا دستگیر خواهند کرد و باید از شهر بیرون بروم به فکر یک حیله افتادم. وفادارترین افرادم را بر دروازه‌های تاریشیا گماشتم تا ورودها و خروج‌ها را مراقب باشند. سپس سران خاندان‌ها را نزد خود خواندم و خواستم که هر یک قایق بزرگی را رهبری کند و از راه دریاچه به تیبریاس بروند. وقتی مردم تیبریاس دیدند که قوای پادشاه نیامده ولی دریاچه پر از قایق است وحشت کردند.(۷)

اما تا کی می‌شد بی‌خونریزی از مهلکهٔ سپاهیان روم گریخت؟ در مناطقی نیز شورش علیه شاه اگریپارخ داد و یوسفوس دریافت که باید هر چه زودتر استحکامات را تمام کند.

جان گیشالا خود در حال تدارک استحکامات زادگاهش بود اما حرص قدرت آن قدر او را کور کرده بود که نمی‌فهمید دشمنی با یوسفوس به تضعیف مقاومت مردم می‌انجامد. او یکی از فریسیان مهم یروشالاییم را متقاعد کرد که نزد مقامات برود و آنها را علیه یوسفوس بشوراند.

در این زمان *آنانوس* کوهن‌گادول بود. او به آنان گفت که این کار ساده‌ای نیست زیرا بسیاری از کوهن‌گادول‌ها و شخصیت‌ها دیده‌اند که یوسفوس وظایف فرماندهی خود را به خوبی اجرا کرده است. یوسفوس بر آن است که جان و دوستانش کوهن‌گادول آنانوس را با رشوه فریفتند تا رأی به اخراج او از جلیله بدهند. جمعی از فریسیان و مقامات علیه یوسفوس تحریک شدند.

پدرم در نامه‌اش چنین خواسته بود که پیش او بروم تا پیش از مرگش مرا ببیند. من دوستانم را از این ماجرا آگاه کردم و گفتم که سه روزه باید از آنجا بروم. همگی از شنیدن این خبر ناراحت شدند و با چشمان اشکبار از من تمنا کردند که آنها را ترک نکنم و به همهٔ دسته‌های مقاومت خبر رساندم که من قرار است از جلیله بروم. آنها به محض شنیدن این خبر از همهٔ نقاط همراه زن‌ها و بچه‌هایشان گرد آمدند. هم برای من ناراحت بودند و هم نگران سرنوشت آیندهٔ خود بودند. تا زمانی که من با آنها بودم، احساس امنیت می‌کردند.

اما خوابی که همان شب دیدم، بس شگفت‌انگیز بود. از شدت نگرانی خواب دیدم که کسی کنارم ایستاده و می‌گوید: ای یوسفوس روحت آرام باشد و هیچ هراسی به دل راه نده تو بر همهٔ دشواری‌ها پیروز خواهی شد. از پا نیفت و به یاد داشته باش که رسالت تو جنگ با رومیان است. وقتی این خواب را دیدم، از جا برخاستم و به دشت مقابل خانه‌ام رفتم که دیدم مردم از زن و مرد و بچه آنجا اشک می‌ریختند و التماس می‌کردند که آنها را تنها در کف دشمنان وانگذارم.

من نپذیرفتم ولی از من خواستند که سوگند یاد کنم و نیز ناسزای بسیار به مردم یروشالاییم گفتند که نمی‌گذاشتند صلح در سرزمین برقرار باشد. وقتی اندوه جانگداز مردم را دیدم، در اثر احساسات و همدردی آنها تکان خوردم و گفتم که پیش آنان می‌مانم و دستور دادم که پنج هزار نفر مسلح شوند و با آذوقهٔ خود نزد من بیایند و باقی به خانه‌هایشان بروند و آنها را با سه هزار سربازی که از پیش در اختیار داشتم، همراه کردم و با هشتاد سوار به طرف دهکدهٔ *شابولو* رفتم که در همسایگی پتالمی‌ها بود و ادعا کردم برای جنگ با **پلاسیدوس** آماده می‌شدم. پلاسیدوس با دو هنگ پیاده‌نظام و یک هنگ

سواره‌نظام در راه بود که می‌آمد تا دهکده‌های جلیله را که همسایهٔ پتالمی‌ها بودند، به آتش بکشد و من در فاصله‌ای از دهکده اردو زدم. وقتی پلاسیدوس شنید که من آمادهٔ جنگ شده‌ام، پشیمان شد و نزدیک نیامد.(۸)

در این حال *یهوناتان* که از سوی یروشالاییم مأمور عزل یوسفوس بود برای فریب یوسفوس و کشاندن او به دام نامه‌ای نوشت که براساس آن (به دروغ) مردم یروشالاییم تصمیم به مجازات و عزل جان گیشالا گرفته‌اند و باید با تو مشورت کنیم. خیلی زود نزد ما بیا ولی تعداد زیادی از افرادت را نیاور زیرا دهکده گنجایش زیادی ندارد.

اگر من با افراد زیاد می‌رفتم، آنها وانمود می‌کردند که قصد مقابله دارم و اگر با کسی نمی‌رفتم، به دام آنها می‌افتادم. این نامه را یک مرد سوار آورد. ساعت دو شب بود و من همراه دوستانم و افراد سرشناس جلیله در میهمانی بودیم. یکی از خدمتکارانم گفت که یک یهودی آمده و می‌گوید خیلی زود پاسخ این نامه را بدهید ولی آن سرباز برای عرض ادب به حضور من نیامد و همهٔ افراد سرشناس از بی‌تربیتی این سرباز در شگفت شدند. ولی من خواستم که او را بیاورند، بنشیند و با ما شام بخورد. وقتی او این دعوت را رد کرد، نامه را در دستم نگه داشتم و مشغول گفتگو با مهمانانم دربارهٔ مسائل دیگر شدم. چند ساعت بعد میهمانان برای خواب رفتند و من چند تن از دوستانم را نزد خود نگه داشتم. به خدمتکارم دستور شراب دادم. پنهانی نامه را خواندم و فهمیدم داستان از چه قرار است اما وانمود کردم که هنوز نامه را نخوانده‌ام. دوباره آن را تا کردم و در دستم گرفتم. دستور دادم که بیست سکه به سرباز بدهند برای سفری که انجام داده بود. او پول را گرفت و گفت که به خاطر آن از من سپاسگزار است و من فهمیدم که او پولدوست است. بنابراین به او گفتم: اگر بخواهی با ما شراب بنوشی در ازای هر لیوان آن به تو یک سکه می‌دهیم. سرباز شروع به باده‌گساری برای گرفتن سکهٔ بیشتر کرد و آن قدر نوشید که دیگر نتوانست اسرار را نگه دارد و بدون آن که من چیزی بپرسم همه را گفت و گفت که دسیسه‌ای علیه من در جریان است و می‌خواهند مرا بکشند. وقتی حرف‌های او را شنیدم این پاسخ را نوشتم: «از یوسفوس به یهوناتان با احترام. شادمانم که به سلامت به جلیله رسیده‌اید و به ویژه چون می‌خواهم امور مردم را به کف شما بسپارم و خودم به دیار مادری بازگردم. دلم می‌خواست به پیشوازتان بیایم ولی حالا نمی‌توانم و پوزش می‌خواهم زیرا پلاسیدوس خیال تصرف جلیله را در سر دارد» و سپس نامه را همراه سی تن از اهالی معتبر جلیله و آن سرباز فرستادم و گفتم که فقط سلام برسانند و هیچ چیز دیگر نگویند. یهوناتان و افرادش که در این مرحله ناکام ماندند، یک نامهٔ دیگر برای من

فرستادند. «از یهوناتان به یوسفوس با احترام. از شما خواهش می‌کنیم که شبات دیگر به گاباروت بیایید بدون هیچ مرد مسلحی تا دربارهٔ عائلهٔ جان گیشالا حرف بزنیم». سپس به اهالی جلیله وفرستادگان من احترام کردند.(۹)

این نامه‌نگاری‌ها دست آخر بی‌پرده شد و مردم زیادی به هواداری یوسفوس برخاستند. آنها تأیید کردند که کارهای یوسفوس بر اساس مصالح آنان بوده و هیچیک از تهمت‌های بیرحمی با مردم جلیله و سوءاستفادهٔ مالی راست نیست.

مردم شورش کردند و خواستند یهوناتان را بکشند که یوسفوس آنان را آرام کرد و چنین گفت:

من یهوناتان و همراهانش را می‌بخشم اگر به سرزمینشان بروند و حقیقت را دربارهٔ من بگویند.

یوسفوس آنها را آزاد کرد. ناگهان جمعیت تحریک شده قصد حمله به یهوناتان و افرادش را کرد که یوسفوس در دم بر اسب پرید و در حالی که وانمود می‌کرد فرمانی نظامی می‌دهد گفت همه با من به دهکدهٔ *سوگان* به پیش! و با این حیله جلوی جنگ داخلی را گرفت. سرانجام مقامات یروشالاییم حکم عزل یوسفوس را پس گرفتند.

سرانجام سردار رومی و فرمانروای شام، وسپاسین همراه پلاسیدوس و سپاهش به جلیله وارد شد. اولین جنگ او با یوسفوس در نزدیکی تاریشیا بود. یوسفوس به *یوتاپاتا* عقب نشست و وسپاسین او را دنبال کرد. یوسفوس و افرادش در این شهر به دام افتادند و مقاومت کردند. سنگ‌های عظیم از منجنیق‌های رومی به داخل شهر می‌افتاد و مردم را می‌کشت و گلوله‌های آتشین همه‌جا را به آتش می‌کشید. در اینجا یوسفوس شرح جنگ را به کتاب دیگر خود به نام ***جنگ‌های یهودیان***[۱] وامی‌نهد که ما آن را به نقل از همان کتاب دنبال می‌کنیم. یوسفوس شرح جنگ یوتاپاتا را با لحنی حماسی و پراحساس می‌دهد:

پهلوانی به نام العازار سنگ بزرگی برداشت و از بالای حصار پرت کرد و روی منجنیق انداخت. منجنیق شکست. سپس از دیوار پایین رفت و سر چوب دژکوب راگرفت و آن را تا بالای دیوار آورد. تا او از دیوار بالا می‌کشید، سنگ‌ها و گلوله‌های آتشین بسیاری به او خورد. اما او با شهامت و مقاومت خود را به بالای دیوار رساند. لحظه‌ای با ابهت بسیار بالای دیوار ایستاد ولی بعد همراه دژکوب به پایین پرت شد. پس از او دو برادر به نام‌های *فیلیپ* و *تلیر* به قلب لژیون رم حمله کردند و چنان غرش و نعره‌ای برپا کردند که

---

۱ The Wars of the Jews

افراد لژیون پریشان شدند. پس از آنها من و باقیماندهٔ مردم ابزارهای جنگی رومی‌ها را سوزاندیم. اما نزدیک عصر رومی‌ها دوباره دژکوب را برقرار کردند و روی همان قسمت قبلی حصار به کار مشغول شدند. یک گلولهٔ آتشین ما به وسپاسین خورد و پای او زخمی شد. این رویداد سخت سپاه رم را پریشان کرد و میانشان ولوله افتاد... دستگاه‌های منجنیق آن قدر قوی بود که سنگ‌ها را با صدای مهیب به دیوارها می‌کوبید. یکی از مردانی که کنار من ایستاده بود، در اثر اصابت یکی از این سنگ‌های پرزور، سر از تنش جدا شد. صدای خود منجنیق‌ها بسیار وحشتناک بود و صدای سنگ‌ها و گلوله‌ها نیز به آن افزوده می‌شد. صدای افرادی که کنار دیوارها کشته می‌شدند هراس‌انگیز بود و ترسناک‌تر شیون زنان شهر در اثر دیدن این صحنه‌ها بود که با فریاد افراد در حال مرگ همراه می‌شد. زمین پوشیده از خون بود و از روی جسدهای تلنبار شده می‌شد به بالای حصار رفت. کوه‌ها نیز در حال بازتاب‌دادن همهٔ این صداها بودند.(۱۰)

توصیف یوسفوس از این چند صدایی پرهیبت و شوم یادآور صحنه‌های جنگ در رمان‌های ***بینوایان*** و ***جنگ و صلح*** است و نشانهٔ ذوق هنری و توان توصیف یوسفوس است.

باری در بهار ۶۷ پس از میلاد صبحی خونین در راه بود. وسپاسین دستور داد که سواره‌نظامش در سه ردیف جلوی قسمت ترک‌خوردهٔ حصار بایستند و پشت سرشان پیاده‌نظام و مأموران را بر همه جای حصار گماشت تا هنگام تسخیر شهر هیچکس نگریزد. یوسفوس شروع کرد به جادادن پیرمردان، زنان و بچه‌ها در نقاط دورتر تا از موج اولیهٔ خشونت وحشیانهٔ رومی‌ها دور بمانند.

دستور دادم که وقتی لژیون‌ها فریاد کشیدند، مردان من گوش‌هایشان را بگیرند تا ترس بر آنان چیره نشود.

سرانجام رومی‌ها از حصار بالا کشیدند. به گفتهٔ یوسفوس یهودیان شهامتی چند برابر رومی‌ها نشان دادند و بسیاری از آنان راکشتند. سربازان تازه‌نفس رومی با سربازان خسته عوض می‌شدند، اما مدافعان شهر اندک و از پا افتاده بودند. یوسفوس دستور داد که همهٔ روغن و نفت موجود در شهر را بیاورند و روی رومی‌ها بریزند. رومی‌ها آتش گرفته با فریاد از دیوارها و نردبان‌ها می‌افتادند. توصیف یوسفوس از نبرد یوتاپاتا یکی از اسناد مهم تاریخ جهان در مورد چگونگی جنگ‌های دو هزار سال پیش است.

حالا دیگر فقط شش مرد جنگی برای یوسفوس مانده اما هنوز رومی‌ها این را نمی‌دانند. این جنگ بیستم ماه عبری سیوان سال ۶۷ است. در همین روز در نقاط دیگر جنگ‌های خونین رخ

داد. در برخی شهرها زن‌ها همراه مردها شمشیر می‌زدند و پس از شکست، مردان از پیر و جوان رگ‌های یکدیگر را می‌زدند تا به دست رومی‌ها مصلوب نشوند. بچه‌ها و زنان به بردگی می‌رفتند.

سامریان نیز در کوه گِریزیم که در آنجا معبدی داشتند، مقاومت می‌کردند.

روز چهل و هفتم، مقاومت یوتاپاتا در هم شکست. چهل هزار کشته و دوازده هزار اسیر به‌جا ماند. رومی‌ها کوچه به کوچه در جستجوی یوسفوس بودند.

یوسفوس با خودکشی چه به دست خود و چه به دست همرزمانش مخالف بود. او همراه چند تن از بزرگان شهر و مردان جنگی در سردابه‌ای پنهان شد. همراهان او یوسفوس را که حاضر به خودکشی نبود ترسو خواندند و یکدیگر را با شمشیر کشتند تا به دست دشمن نیفتند.

تقدیر این بود که یوسفوس زنده بماند تا یاد همهٔ آنان و دلیری‌هایشان نیز زنده بماند. یوسفوس را زنده دستگیر کردند.

یوسفوس را نزد وسپاسین و پسرش تیتوس می‌برند. آنها تحت تأثیر شخصیت فرهیختهٔ او قرار می‌گیرند. از سویی یوسفوس نیز از دوز و کلک‌های خاص خودش غافل نمی‌ماند و به گفتهٔ خودش می‌گوید:

> ای وسپاسین گمان مبر که یوسفوس را به اسارت گرفته‌ای. من نزد تو به عنوان یک پیشگو آمده‌ام. چرا می‌خواهی مرا نزد نرو بفرستی؟ تو خود صاحب تمام دنیا هستی و من می‌دانم که به زودی امپراتور می‌شوی.

وسپاسین گفت پس چرا برای مردم یوتاپاتا پیشگویی نکردی که شهرشان تسخیر می‌شود؟ یوسفوس گفت: من پیشگویی کرده بودم که شهر روز چهل و هفتم سقوط خواهد کرد. وسپاسین دستور داد چند اسیر آوردند و آنها پیشگویی یوسفوس را تأیید کردند.

در این روزها، شهرها یکی یکی سقوط می‌کنند. و سپاه روم همه جا را تسخیر می‌کند. یوسفوس را به عنوان اسیری محترم (و نه برده) به رم می‌برند. در آنجا وسپاسین در کاخ امپراتوری خانه‌ای در اختیار او قرار داد.

وسپاسین دو سال پس از دستگیری یوسفوس در ۶۹ پس از میلاد امپراتور شد و یوسفوس را رسماً آزاد کرد.

تیتوس، پسر وسپاسین عهده‌دار حمله به خانهٔ خدا شد و یوسفوس را به عنوان مترجم و میانجی برای گفتگو با یهودیان با خود برد. این موضوع باعث شد که یهودیان او را جاسوس دانستند و هر بار که شهری سقوط می‌کرد، او را مقصر می‌دانستند. از سویی سپاه روم به محض شکست گناه را به گردن یوسفوس می‌انداخت. چندین بار به همین دلیل قصد جانش را کردند اما

واقعیت چیز دیگری بود. یوسفوس اسیری آزاد شده بود که اجازهٔ همراه‌داشتن یک جلد توراه در سفر دردناک به زادگاه شکست‌خورده را از امپراتور گرفته و خیال نوشتن تاریخ را در سر داشت.

اینک یوسفوس در جاده‌های زادگاه تسخیرشده می‌رود. صلیب‌ها در دو سوی جاده کاشته شده‌اند و مدافعان شهرها بر بالای آنها جان می‌سپارند. یوسفوس اختیار را از کف داده و می‌گرید.

ناگهان پای صلیبی زاری‌کنان به زمین می‌افتد و از تیتوس طلب بخشش مرد مصلوب را می‌کند. آن مرد پیشتر یکی از سربازان وفادار یوسفوس بوده است...

پی‌نوشت

1- The Works of Josephus Flavius. The life of Josephus Flavius, Hendrickson 1996. P2.

2- Ibid.

3- Ibid. P7.

4- Ibid P8.

5- Ibid P9.

6- Ibid P10.

7- Ibid P11.

8- Ibid P13.

9- Ibid P15.

10- The Works of Josephus. The Wars of the Jews. Hendrickson. 1996. P654.

معبد در آتش

«خداوند داد و خداوند گرفت و نام خداوند متبارک باد.»

ایوب

مجنون‌وار هفت سال بود که در کوچه پس کوچه‌های یروشالاییم می‌گشت و می‌گفت: «وای بر یروشالاییم»(۱)

کودکان به او سنگ پرتاب می‌کردند، عاقل‌ها ریشخندش می‌گرفتند و گاهی زن‌ها به او خوراکی می‌دادند و او تشکر می‌کرد. در هر حال تنها همان جمله بر زبانش بود: «وای بر یروشالاییم».

او را **عیسی بن *آنانوس*** می‌نامیدند. پیش از جنون، سرپرست خانواده بود و کار می‌کرد. اما چهار سال پیش از شروع جنگ‌های داخلی* در مراسم سالانهٔ جشن در معبد ناگهان برخاسته و فریاد زده بود: «صدایی از شرق، صدایی از غرب، صدایی از بادهای چهارسوی عالم، صدایی علیه یروشالاییم و خانهٔ مقدس، صدایی علیه دامادها و عروس‌ها، صدایی علیه تمام این مردم».

آن روز او را کشان‌کشان از معبد بردند، پرس‌وجو کردند، تازیانه زدند، ولی او هیچ چیز دیگری جز آنچه می‌دانست، بر زبان نیاورد. دیوانه‌اش پنداشتند و رهایش کردند.

اینک هفت سال و پنج‌ماه از آن روز آرام و شادمان جشن در معبد می‌گذشت. ولی این بار دیگر صدای مجنون شهر نه با همهمهٔ کار و کسب مردم در بازارها، بلکه با چکاچک شمشیر و صفیر منجنیق‌های آتشین درآمیخته بود. رومی‌ها بر دروازه بودند و شهر ایستادگی می‌کرد و عیسی پسر آنانوس همچنان کوچه از پس کوچه می‌رفت و می‌گفت: «وای بر شهر، وای بر مردم وای بر بیت همیقداش.»

ناگهان میانهٔ غوغای آتش و زخم ایستاد، برق عقل از چشمانش درخشید و این بار گفت: وای

---

* ۶۳ میلادی

وای بر خودم». آنی نگذشت که سنگ منجنیقی به او خود و در جا او را کشت.*

زلوت‌ها (قانائیم) پیشتر فرقه‌ای بودند در میان فرقه‌ها اما اینک همهٔ مردم شهر به آنان پیوسته بودند. انواع حیله‌های جنگی از سوی یهودیان به‌کار می‌رفت اما سپاه روم بیشمار بود. قطحی در شهر و میان سربازان قربانی می‌گرفت. مردم ناچار به خوردن جانوران حرام، چرم و چیزهای دیگر و مانند همهٔ موارد مشابه محاصره و قحطی تاریخ، مواردی مرده‌خواری شدند.(۲)

دروازه‌ها که تسخیر شد سپاهیان روم در شهر پراکنده شدند و جنگ تن‌به تن درگرفت، اما درهای بیت همیقداش به آسانی باز نمی‌شد. یهودیان رومیانی را که از نردبان‌ها بالا می‌رفتند می‌کشتند و سربازان رومی با دیدن مرگ وحشتناک آنها عقب می‌نشستند. تیتوس خشمگین شد و چون دژکوب‌ها و ابزارهای رومیان قادر به بازکردن درهای برنجی و سنگی معبد نبودند، تیتوس دستور داد که دروازه‌های معبد را آتش بزنند. مدافعان بیت همیقداش در حیاط‌های درونی ایستادگی و از بالای حصارها به رومیان حمله می‌کردند.(۳)

نقره‌های درها ذوب می‌شد و شعله‌ها به لایه‌های چوبی درون درها راه پیدا می‌کرد. ناگهان شعلهٔ عظیمی برخاست. یهودیان در این لحظه به شهادت یوسفوس از دیدن این آتش مهیب چنان جا خوردند که مبهوت و با اعصاب فلج‌شده به تماشای آن ایستادند. اما این حیرت دلیل دیگری نیز داشت: خانهٔ خدا در کام آتش فرورفته بود.

دو روز آتش‌زدن همهٔ دروازه‌های بیت همیقداش به طول انجامید. روز دوم تیتوس دستور داد که بخشی از سپاهیان به خاموش‌کردن آتش بپردازند و راهی برای عبور لژیون‌ها بازکنند و خودش همراه فرماندهان سپاه برای این کار رفت. تیتوس با شش مشاور خود به شور پرداخت که دربارهٔ معبد چه کار کنند. برخی نظر دادند که باید مطابق قانون جنگ رفتار کرد و آن را سوزاند زیرا با شناختی که از یهودیان دارند تا این خانهٔ مقدس برقرار باشد، آنان شورشیان ناآرام امپراتوری خواهند بود. برخی دیگر گفتند که اگر یهودیان یکسره معبد را ترک کنند و سلاح‌هایشان را زمین بگذارند و دیگر نجنگند می‌توان آنجا را به پادگان تبدیل کرد. اما تیتوس که مجذوب زیبایی و شکوه خانهٔ خدا شده بود، می‌خواست که آن را مانند شاهکار پیروزی رومیان حفظ کند.

روز اول سوختن بیت همیقداش، یهودیان مبهوت و دستپاچه شدند اما روز دوم ساعت سه بامداد همهٔ قوای خود را جمع کردند و از راه دروازهٔ شرقی به نگهبانان حیاط بیرونی معبد حمله کردند. این حمله را یوسفوس «شجاعانه و سرشار از شور» توصیف می‌کند. وقتی سزار از بالای برج دیده‌بانی کشتار سپاهیان خود را دید، دسته‌ای سواره‌نظام برای حمایت از آنان فرستاد. یهودیان همچنان جنگیدند و به حیاط درونی معبد نفوذ کردند و ساعت پنج صبح بود. براساس

---

* این روایت را یوسفوس واقعی می‌داند.

تقویم عبری این روز دقیقاً همان روزی بود که شاه بابل معبد اول را ویران کرد: نهم ماه آو.*

جنگ میان یهودیان و سربازان رومی که مأمور خاموش‌کردن آتش حیاط درونی معبد بودند، بالا گرفت.

در این هنگام یکی از سربازان رومی بدون آن‌که دستوری به او داده باشند، شیئی آتشین را به سوی پنجره‌های طلایی کودش هکداشیم یعنی قلب معبد پرتاب کرد. این پنجره‌ها مال اتاق‌هایی بودند که اتاق مقدس یا قدس‌الاقداس را دربرداشتند.

وقتی آتش در اتاق مقدس زبانه کشید، یهودیان نعره‌کشان به سوی آن هجوم بردند تا شعله‌ها را خاموش کنند و برای این کار جانبازی‌ها کردند.

در این هنگام پیکی به خیمهٔ تیتوس رفت و او را از این آتش‌سوزی جدید باخبر ساخت. تیتوس شتابان به آن‌جا رفت. به درون اتاق مقدس رفت تا شاید آتش را خاموش کند. فرماندهان و لژیون‌ها نیز به دنبالش روان بودند. تیتوس رو به سربازان فریاد می‌کشید و با دست علامت می‌داد که آتش را خاموش کنند ولی کسی صدای او را نمی‌شنید. صدای آتش‌سوزی، فریادها و هیاهوی نبرد صدای تیتوس را در خود فروکشیده بود. از سویی مدافعان یهودی دست از نبرد کشیده بودند و تنها سعی در خاموش‌کردن آتش داشتند. رومیان نیز از فرصت استفاده کرده و آنان را بی‌دفاع می‌کشتند و پیکرشان را پیرامون قربانگاه طلایی معبد می‌انباشتند. بوی خون و لهیب آتش، سربازان روم را چنان دیوانه کرده بود که فرمان‌های تیتوس را نمی‌شنیدند.

تیتوس همراه فرماندهان سپاهش به اتاق مقدس معبد رفت. آتش هنوز به داخل آن راه نیافته بود.

تیتوس از مقادیر هنگفت طلایی که در ساختمان آنجا به‌کار رفته بود، حیرت کرد، اما آنجا اتاقی خالی بود. تیتوس معابد خدایان سرزمین‌های دیگر بابت‌ها و تصاویر جانوران را دیده بود. اما فرسنگ‌ها از درک حضوری نادیدنی فاصله داشت.

تیتوس باز شتابان به بیرون رفت و دستور خاموش‌کردن آتش را داد ولی دیگر فایده‌ای نداشت. قدس‌الاقداس در کام آتش فرو رفت.

همزمان ده هزار نفر از دستگیرشدگان کشتار شدند. در میان آنان زن، مرد، کودک و پیر و جوان یافت می‌شد.

جسد کاهنان روی زمین افتاده بود. آنان تا نفس آخر مقاومت کرده بودند. چند نفر از آنان قطعات سنگین سربی را از پشت بام به روی رمیان انداخته بودند و دو تن دیگر به نام‌های ***مریوس بن بلگاس*** و ***یوسف بن والوس*** به درون آتش رفته بودند تا در خانهٔ خدا بسوزند.(۴)

---

* یهودیان هر ساله در این روز سوگواری می‌کنند و روزه می‌گیرند.

خانهٔ خدا بر بالای بلندی قرار داشت و صدای سوختن و ضجهٔ انسان‌های در حال مرگ در تپه‌ها پژواک می‌یافت. یوسفوس می‌نویسد:

هیچکس نمی‌تواند چیزی مهیب‌تر و وحشتناک‌تر از این صدا تجسم کند. به این صداها فریاد لژیون‌های رومی که منظم و با هم حرکت می‌کردند و غریو نومیدانهٔ مدافعان یهودی که در محاصرهٔ شمشیر و آتش قرار داشتند، افزوده می‌شد.(۵)

مردم غیرنظامی که در اثر قحطی، کشتار و مرگ مدافعان شکیبایی خود را از دست داده بودند، با دیدن اتاق مقدس در آتش به سوی آن هجوم بردند و فریاد کشیدند.

در این میان خزانهٔ معبد نیز سوخت. ظرف‌های گرانقیمت طلا، سکه‌ها و اشیاء نفیس دیگر از میان رفت.

سربازان رومی بار دیگر گروهی غیرنظامی از جمله زنان و کودکان را که به حیاط بیرونی معبد پناهنده شده بودند، کشتار کردند. شمار آنان شش هزار نفر بود.

در میان جمعیت سرگردان و وحشت‌زدهٔ شهر انبیاء کاذبی پیدا می‌شدند که مردم را به نشانه‌های نجات دلخوش می‌کردند.(۶)

یوسفوس در شرح حال و هوای مردم، حتی از آوردن باورهای ماوراءطبیعی یا خُرافی آنان کوتاهی نمی‌کند. او نشانه‌های اسرارآمیزی را که مردم ادعای دیدن آنها را داشتند، نام می‌برد.

در روزهای محاصره و ویران‌شدن معبد، مردم ستاره‌ای به شکل شمشیر بالای آسمان دیده بودند و تا یک سال ستارهٔ دنباله‌داری در آسمان شهر دیده می‌شد. هشتم ماه نیسان همان سال، پیش از رویداد نهم آو، وقتی مردم برای جشن پسح در معبد گرد آمده بودند، در ساعت نُه شب نوری شدید دور قربانگاه و خانهٔ مقدس را فراگرفته و همه جا را مانند روز روشن کرده و نیم ساعت دوام آورده بود. در همان مراسم وقتی گوسفندی را برای کوهن‌گادول آوردند تا قربانی کند، در میانهٔ معبد یک بره به دنیا آورد.

یکی از روزهای پیش از رویداد، دروازه شرقی در ساعت شش شب خود به خود باز شد. همان در مفرغی که بیست مرد با هم آن را باز می‌کردند. گروهی تعبیر کردند که درهای شادمانی باز خواهد شد و گروهی رخت بربستن امنیت را پیشگویی کردند. یوسفوس از این رویدادها به عنوان افسانه نام نمی‌برد و حتی وجود واقعی مردی به نام عیسی بن آنانوس را تأیید می‌کند؛ اما دو شایعهٔ دیگر را افسانه می‌داند: یکی آن که بالای ابرها تصویر ارابه‌ها و لشکریان در حال محاصرهٔ شهر افتاد و دیگر آن که کاهنان در یکی از جشن‌ها صدای مهیبی را شنیدند که می‌گفت: بگذارید از حصارها بگذریم.

در برخی پیشگویی‌های مقدس آمده بود که وقتی برج دیده‌بانی معبد خراب شود و معبد از

شکل پنج‌گوشه به چهارگوش در آید، شهر تسخیر و معبد ویران می‌شود و این پیشگویی درست درآمده بود.

تیتوس دستور داد که دیگر فقط کسانی که مقاومت می‌کنند، کشته شوند وزن‌ها، دخترها و پسرهای زیر هفده‌سال به بردگی گرفته شدند و مردان جوان و نیرومند را به معدن‌های مصر بفرستند.

در **تلمود** آمده است که وسپاسین سه کشتی پر از دختران و پسران زیباروی یهودی را به رم فرستاد تا در روسپی‌خانه‌ها مورد استفاده قرار گیرند. آنها در میانهٔ راه با یک تصمیم دستجمعی و هماهنگ، خود را در دریا انداختند و کشته شدند.

در تلمود آمده است که **رووح هکودش** یا روح‌القدس در سوگ آنان گریست.(۷)

مجسمه‌سازان رمی برای فتح بزرگ تیتوس طاقت نصرتی در رم ساختند که امروز نیز موجود است. در آن فاتحان همراه اسیران یهودی و هفت‌شاخهٔ مقدس معبد به رم بازگشته‌اند.

یوسفوس شمار اسیران را نود و هفت هزار تن و شمار کشته‌شدگان شهر را صد و ده هزار نفر ذکر می‌کند. خود او در صحن معبد دویست‌تن از آشنایان و خویشان را در میان بردگان یافت و به درخواست او تیتوس آنان را آزاد کرد. یازده هزار تن نیز در اثر گرسنگی جان سپرده بودند. معبد دوم ویران شده بود.(۸)

پیشتر دانستیم که هرود بر فراز تپه‌ای مشرف به دریا قلعه‌ای به نام *ماسادا* ساخته بود که این قلعه به دست رومیان افتاد اما در جریان سال‌های ایستادگی زلوت‌ها آن را تسخیر کردند. زلوت‌ها زندگی جمعی اشتراکی و نظامی خود را در آنجا می‌گذراندند. حتی کنیسایی در ماسادا داشتند که خرابه‌های آن موجود است. آنان از آنجا به عنوان مرکز حمله‌های پارتیزانی خود علیه رومیان استفاده می‌کردند. پس از تسخیر یروشالاییم باقیماندهٔ زلوت‌ها به رهبری العازار در قلعهٔ ماسادا پناه گرفتند. تسخیر قلعه برای رومیان به آسانی انجام نشد ولی هنگامی که درهای قلعه را گشودند، با منظره‌ای دهشتناک روبه‌رو شدند: قنائیم ماسادا یکدیگر را رگ زده بودند.

دو زن و چند کودک که نتوانسته بودند یکدیگر را بکشند، زنده و در انتظار اسارت مانده بودند...

پی‌نوشت

1- Works of Josephus Flavius. The Wars of the Jews Hendrickson. 1996, P742.

2- Ibid. P738.

۳- شرح لحظه به لحظهٔ تسخیر معبد دوم از قول یوسفوس، کامل‌ترین سند موجود در این زمینه است. بنابراین از بازگفت تاریخ‌نگاران معاصر در این فصل چشم‌پوشی شده است.

4- Ibid. P741.

5- Ibid.

6- Ibid.

۷- راو دکترا. کوهن گنجینه‌ای از تلمود. ترجمهٔ امیر فریدون گرگانی ۱۳۵۰.

۸- یوسفوس در پایان شرح خرابی معبد دوم تاریخچه‌ای از دو معبد ارائه می‌کند که عیناً برای خوانندگان می‌آورم:

اولین کسی که یروشالاییم را ساخت مرد نیرومندی از کنجانیان بود. او نخستین کاهن خدا بود و ابتدا یک معبد ساخت و بعد شهر را یروشالاییم نامید که قبلاً *سالم* نامیده می‌شد. اما داوود پادشاه یهودیان، کنعانی‌ها را از آنجا راند و مردم خود را مستقر کرد. چهارصدوهفتادوهفت سال و شش‌ماه پس از او، شهر توسط بابلیان ویران شد. و از *داوود* تا خرابی آن به دست **تیتوس** هزاروصدوهفتادونه سال می‌گذشت ولی از ساختمان اولیهٔ آن دو هزار و صد و هفتاد و هفت سال می‌گذشت.»

یوسفوس همچنین می‌افزاید که خانهٔ خدا تا آن زمان پنج بار تسخیر و دوبار ویران شده است. تسخیرها از سوی **شیشک** پادشاه مصر، *آنتیوکوس*، **پمپی**، **سوسیوس** و بعد هرود انجام شده است و ویرانی به دست **وسپاسین و تیتوس**.

در اینجا باید بیفزاییم که معبد هلیاپولیس که توسط کوهن‌گادول‌ها در شهر هلیاپولیس مصر تأسیس شده بود، همزمان با جنگ‌های مردم، یروشالاییم، ویران شد.

دیوار اشک

«کسی که با اشک در برابر خدا نیایش می‌کند، آمرزیده می‌شود.»

کتاب زوهر

وقتی که شهر هنوز در محاصره بود، یکی از رهبران مذهبی اورشلیم، *ربی یوحانان بن زکای* برای خروج از شهر و رساندن خود به سپاهیان روم حیله‌ای اندیشید.

زلوت‌ها به هیچکس اجازهٔ خروج نمی‌دادند تا مبادا اخبار و اطلاعات شهر را برای دشمن ببرد. تنها گاهگاهی اجازهٔ خارج‌کردن جسد کشته‌شدگان یا مردگان در اثر قحطی را می‌دادند. کوچکترین حرکتی برای خروج از شهر با شمشیر زلوت‌ها پاسخ داده می‌شد.

اما ربی یوحانان فکری در سر داشت که باید آن را عملی می‌کرد. پیش از آن که زلوت‌ها در یروشالایم مقاومت را آغاز کنند، او از جمله مخالفان مقاومت مسلحانه بود و فرجام آن را نابودی شهر، بیت همیقداش و کشتار مردم می‌دانست. اما اکثریت اهالی شهر با قناییم همداستان بودند و خیال تسلیم بدون مقاومت نداشتند.

ربی یوحانان برای خروج از شهر دست به حیله‌ای زد. او چند تن از شاگردان وفادارش را با خود همداستان کرد تا او را در تابوتی بگذارند و بر سر زبان‌ها بیندازند که استادشان در اثر طاعون مرده است. فرماندهان قناییم اجازهٔ دفن استاد را دادند. شاگردان با از جان‌گذشتگی بسیار تابوت را به خیمهٔ وسپاسین رساندند.

وسپاسین شگفت‌زده در برابر تابوت ایستاده بود که ناگاه ربی یوحانان از تابوت بیرون جست و در برابر چشمان شگفت‌زدهٔ سردار رومی توضیح داد که جان خود را به خطر انداخته تا بتواند او را ببیند و اجازه‌ای از او بگیرد. ربی یوحانان از فرمول پیشگویی‌کردن که یوسفوس را چند سال پیش زنده نگه داشته بود، سود جست و پیشگویی کرد که وسپاسین به زودی امپراتور خواهد شد. و البته چیزی نگذشت که نرو خودکشی کرد و وسپاسین هم امپراتور شد.

اما نتیجهٔ این دیدار غیرمعمول آن بود که وسپاسین خونخوار، اجازهٔ برپاکردن یک مدرسهٔ علوم دینی یهود را به این ربی شوخ طبع داد. باید افزود که این اجازه در شرایطی داده شد که پس از آن وحشیانه‌ترین سختگیری‌ها نسبت به یهودیان و آداب مذهبی آنان از سوی رومیان به اجرا درآمد. هر چه بود ربی یوحانان بن‌زکای و شاگردانش به شهر کوچک یَوْنه رفتند و در آنجا به پایه‌ریزی مدرسهٔ علوم دینی خود پرداختند. تاریخ‌نگاران مذهب یهود بدون استثناء این حرکت ربی‌یوحانان را برای بقای یهودیت سرنوشت‌ساز می‌دانند. و حیرت‌انگیز آن است که در ذهنیت مردم یهودی یوسفوس به دلیل تسلیم به رومیان خائن قلمداد شد ولی ربی یوحانان نجات‌بخش مذهب. حال آن که هر دو صلح‌خواه بودند و فرجام جنبش قانائی را تراژدی می‌دانستند و هر دو سر از اردوی دشمن درآوردند. و هر دو دست به پیشگویی‌شان خوب بود! بی‌تردید این میان به یوسفوس ظلم شده است!

کار مهم دیگر ربی یوحانان، تشکیل نخستین سنهدرین بدون وجود معبد بود. او سنهدرین هفتاد و یک نفره‌ای تشکیل داد و آن را **بیت دین** یا **خانهٔ دین** نامید که از آن پس در تاریخ یهود، بت دین جای سنهدرین را گرفت. رومیان آن را به رسمیت شناختند و تا ۴۲۵ میلادی در سراسر امپراتوری روم رسمیت داشت.

ربی یوحنان شورایی برای نگارش قوانین شفاهی و تاریخ یهود تشکیل داد و یهودیان سراسر جهان آن را به رسمیت شناختند. این گروه پایه‌ای برای نگارش تلمود شدند.

به ریاست بت‌دین، *آویت‌دین* یا پدر بت دین می‌گفتند. در طول دوام این بت دین یعنی تا ۴۲۵ میلادی شخصیت‌های برجسته‌ای ریاست آن را به عهده داشتند که از آن میان می‌توان ربی عقیوا، ربی مئیر و ربی شیمعون بر یوحایی که کتاب **زوهر** به‌گونه‌ای با او ارتباط دارد را نام برد.

یکی از کارهای مهم بت دین که در قرن‌های دشوارتر آینده، یعنی در قرون وسطی توانست یهودیان را از زوال نجات بخشد، وضع قوانین ادارهٔ داخلی جوامع یهودی بود که در فصل جداگانه‌ای به آن خواهیم پرداخت.

اینک دیگر یهودیان در سرزمین خود نیز آواره بودند. رومیان همه جا را تسخیر کرده و قوانین سختی برای یهودیان وضع کرده بودند. ۶۰ سال پس از ویرانی معبد دوم یعنی در سال ۱۳۰ میلادی امپراتور روم **هادریانوس** یا **آدرین** پس از بازدید از یروشالاییم بر آن شد که معبد رومی **ژوپیتر** را در جای معبد سوختهٔ یهودیان بنا کند. وقتی به رم بازگشت تا مقدمات این کار را فراهم آورد، یهودیان خشمگین گرد هم آمدند، مسلح شدند. و در دشت‌های **یزرعل** برای جنگ بسیج گشتند. قانون آدرین شامل منع اجرای قوانین دین یهود نیز بود. رعایت شبات و تدریس توراه دارای مجازات مرگ اعلام شد.

از آنجا که روحانیان یهود تدریس توراه را وظیفهٔ اصلی خود می‌دانستند. از اجرای این دستور

سر بازمی‌زدند و پنهان به تدریس می‌پرداختند. هر روز چند تن از ربی‌ها توسط رومی‌ها به شکل دردناکی کشته می‌شدند.

دو شخصیت بزرگ تاریخ یهود در این دوره برخاستند. **ربی عقیوا** و **برکوخبا**. اولی روحانی سرسخت و انقلابی و دومی فرمانده نظامی مقاومت علیه رومیان.

وقتی آدرین بر تخت امپراتوری روم نشست، رهبری دینی یهودیان که درواقع رئیس بت دین یا ربان بود، ربی عقیوا نام داشت و هشتاد ساله بود.

ربی عقیوا جوانیِ پرشوری داشته است که یکی از لطیف‌ترین و ژرف‌ترین روایت‌های عشق در تاریخ یهود است. او چوپان تیزهوشی بود که هیچ درس نخوانده ولی در تفکرهای تنهایی خود به فرازهای بلندی دست یافته بود. کاشف نبوغش، دختر مرد ثروتمندی بود که **عقیوا** چوپان گله‌هایش بود. او به نیروی عشق زنانهٔ خود دریافته بود که این جوان هوش و ذهن خارق‌العاده‌ای دارد و چون خودش باسواد بود با او بحث می‌کرد. دختر جوان چنان شیفته و دلدادهٔ ربی‌عقیوا شد که خلاف نظر پدرش به عشق و خواستگاری او پاسخ مثبت داد ولی برای عاشق چوپان خود یک شرط گذاشت: به شهر برود و درس بخواند و فرد مشهوری شود.

بعد از هفت سال از میان شعله‌های مهری که تاریخ اندیشهٔ یهود را روشن کرد، مردی بیرون آمد. همه به پیشواز دانشمند مشهوری رفته بودند که به زادگاه خود بازمی‌گشت و در میان آنان دختری ایستاده بود که اشک شوقی هفت‌ساله از چشم‌هایش سرریز بود.

ربی عقیوا در سال‌های بعد شهرت علمی بسیار پیدا کرد و مردم به او اعتماد داشتند تا آن که به ریاست بت دین انتخاب شد.(۲)

دربارهٔ هوش، حضور ذهن و شوخ‌طبعی ربی عقیوا روایت‌های بسیاری در تلمود آمده است.

روزی ربی عقیوا به *ربی ترفون* یکی از ربی‌های ثروتمند که شهرت خسّت داشت و به فقیران کمک نمی‌کرد گفت: یک معاملهٔ بسیار پرسود برایت سراغ دارم. یک آبادی هست که می‌توانم برایت با چهارصد دینار طلا بخرم و اطمینان دارم که قیمتش خیلی بالاتر از این حرف‌هاست. ربی ترفون پذیرفت و چهارصد دینار طلا را به ربی عقیوا داد. ربی عقیوا بی‌درنگ آن را میان تهیدستان پخش کرد و سپس نزد ربی ترفون رفت و گفت: در مزامیر داوود آمده است که هر کس به فقرا بخشش کند، عدالت و نیکوکاری او تا به ابد پایدار است. و من با پول تو به تهیدستان کمک کردم و این همان آبادی است که برای تو خریده‌ام.(۱)

در آغاز دهۀ سی قرن دوم میلادی، در سال ۱۳۲ میلادی به دنبال فشار و سرکوب آدرین قیامی در میان زحمتکشان شهر و روستا شکل گرفت و شورشیان گرد جوانی که به نگاه پُرجذبه، هوش، قدرت روحی و جسمانی شهرت داشت جمع شدند. او **برکوخبا** نام داشت که در عبری به معنای *صاحب ستاره* است. او فرمانده نظامی مقاومت و ربی عقیوا فرمانده

دینی مقاومت علیه رومیان شد.

آدرین فرمان کشتار همگانی شورشیان را صادر کرد ولی از فاصلهٔ ۱۳۲ تا ۱۳۴ میلادی برکوخبا در همهٔ جنگ‌ها پیروز شد و مدتی کوتاه سرزمین را زیر فرمان خود گرفت. آدرین پس از این شکست‌ها سرداری به نام **جولیوس سوروس** را به جنگ با برکوخبا فرستاد.

دوسال و نیم پس از آغاز قیام، برکوخبا و سربازانش به قلعه‌ای به نام **بیتار** پناهنده شدند. رومیان قلعه را محاصره کردند. سپاهیان برکوخبا یک سال جنگیدند اما در اثر قحطی و تشنگی، توان خود را از دست دادن و شکست خوردند.

تاریخ سقوط قلعهٔ بیتار را نیز نهم آو ذکر کرده‌اند. یعنی نهم آو سال ۱۳۵ میلادی،(۳) برکوخبا در این جنگ کشته شد.

دیگر رومیان هیچ مانعی برای آزار یهودیان نمی‌دیدند. ربی‌عقیوا که دستور منع تدریس توراه را نادیده گرفته و علنی به شاگردان خود درس داده بود، از سوی رومیان محکوم به اعدام شد. رومیان او را به ستونی بستند و زنده زنده پوست کردند و سپس با شانه‌های آهنین داغ گوشت تنش را خراشیدند.

در تلمود آمده است که ربی عقیوا در این حال دعای شمع ایسرائل* می‌خواند و چون ربی عقیوا را در آتش انداختند شاگردانش که شاهد شکنجهٔ او بودند، به او التماس کردند که دهان خود را باز کند تا آتش در حلقش برود و زودتر بمیرد. اما ربی عقیوا که این کار را دخالت در زمان مقرر مرگ می‌دانست، از آن سر باز زد.

هفت تن از شاگردان برجستهٔ ربی عقیوا خود را به امپراتوری ایران رساندند و در مدارس مذهبی بابل به تدریس پرداختند. یکی از مشهورترین آنان ***ربی مئیر بعل نِص******* بود که پس از درگذشت آدرین به زادگاه خود بازگشت. نویسندهٔ بخش‌هایی از کتاب عرفانی **زوهر** یعنی ***ربی شیمعون بریوحای*** نیز در میان آنان بود.

مرگ حماسی ربی عقیوا و قیام برکوخبا این پرسش را در ذهن می‌آورد که این اندازه خشونت رومیان و آشتی‌ناپذیری یهودیان با آنان از کجا ناشی می‌شد.

ماکس دایمونت برخی موارد این تضاد را چنین برمی‌شمارد:(۴)

رومی‌ها که خود انسان زنده را به صلیب می‌کشیدند و او را چهارمیخ می‌کردند، یهودیان را به دلیل انجام عمل ختنه وحشی می‌دانستند. آنان که برده را جلو حیوانات وحشی می‌انداختند و تفریح می‌کردند، جشن آزادی بردگان یهودی یعنی عید پسح را بربریت می‌نامیدند.

---

* معنای جملهٔ آغاز این دعا چینی است: بشنو ای ایسرائل، که خدای خالق تو خدای یگانه است.

** به دلیل داشتن کرامات او را صاحب معجزه (بعل نص) می‌نامیدند.

وقتی یهودیان می‌دیدند که رومی‌ها و یونانی‌ها کودک به دنیاآمده‌ای را به خاطر آن که شکل لب و دهان کامل نداشت، می‌کشتند، وحشت می‌کردند و رنگ از رویشان می‌رفت و رومی‌ها آنان را ترسو و بزدل می‌خواندند و بر این وحشت آنان می‌خندیدند. یهودیان دخترهایشان را برای فاحشگی به معابد نمی‌بردند و همجنس‌بازی را جنایت می‌دانستند، از این‌رو رومیان آنان را خشک‌اندیش می‌دانستند. آنان چون یهودیان فاقد ژجنگ‌های اساطیری خدایان بودند، آنان را قومی بربر و بدون ادبیات می‌دانستند. حال آن که در همان زمان فهرستی درخشان از ادبیات یهود موجود بود که زیربنای اندیشهٔ الهی پس از خود شد. تفاوت در آنجا بود که تازه روشنفکرترین آنان به تقدس زیبایی باور داشتند ولی یهودیان یکسره به زیبایی تقدس.

یوسفوس فلاویوس که پس از تسخیر یروشالاییم همراه تیتوس به رم بازگشت، کار عظیم نگارش کتاب‌های خود را آغاز کرده بود. او در رساله‌ای به نام «**سخن یوسفوس با یونانیان پیرامون* هَدِس**(۵)» اصول دیدگاه‌های یهودیان دربارهٔ پاداش و مجازات و زندگی پس از مرگ را بازنوشت. این کتاب در کنار دیگر کتاب‌هایش که از آنها نام بردیم، در آگاهی ونانیان و رومیان از تاریخ و فرهنگ یهود بسیار مؤثر افتاد و احترام عظیمی در دنیای باستان و مسیحی برای یهودیان پدید آورد. یوسفوس در سال ۱۰۰ میلادی در رم چشم از جهان برگرفت.

رومیان با سرکوب قیام برکوخبا یهودیان را بار دیگر در سرزمین‌های دیگر پراکندند. بخشی از زلوت‌ها پیشتر به شبه جزیرهٔ عربستان گریخته بودند و در آنجا جوامع قبیله‌ای یهودی تشکیل داده و براساس سنت قلاع و استحکامات قانائیم، قلعه‌های محکمی ساخته بودند، اینک فراریان قیام برکوخبا نیز به آنجا گریختند.

از میان ساکنان سرزمین یهودا تنها آنان که قدرت مالی و ذخیره‌ای داشتند توانستند خود را به کشورهای دیگر از جمله بابل برسانند.

یهودیان مناطق دیگر که از رویدادهای معبد دوم سخت به درد آمده بودند، همه جا در بازار برده‌فروشان، یهودیانِ به بردگی‌رفته را می‌خریدند و آزاد می‌کردند. دیگر کینه میان یهودا و سامره از میان رفته بود. یهودیان دسته‌های اسرای سامریان را نیز می‌خریدند، آزاد می‌کردند و یا با آنان ازدواج می‌کردند.

اما تهیدستان شهر و روستا که توش و توان هجرت نداشتند، در سرزمین خود ماندند و به مردمان سرکوب‌شده و غمزده‌ای بدل گشتند. آنان هر سال در روز نهم آو مرثیه‌های یرمیای نبی را

---

* Josephus discourse to the Greeks Concerning Hades

در کنیساهای محقر و زیرزمینی خود می‌خواندند و می‌گریستند. آنان دیگر حتی اجازهٔ ورود به یروشالاییم را نداشتند زیرا شهر مقدس به پرستشگاه ژوپیتر تبدیل شده بود.

هر سال رومیان برای سرگرمی و نمایش لطف خود در حق مردمان امپراتوری به یهودیان اجازه می‌دادند که وارد شهر شوند و آنان دسته دسته به سوی ویرانه‌های خانهٔ خدا می‌شتافتند و پای تنها دیوار به‌جای مانده از آن می‌گریستند. دیوار اشک.

پی‌نوشت

۱- راوا. کوهن. گنجینه‌ای از تلمود. ترجمهٔ امیر فریدون گرگانی. ۱۳۵۰

۲- در مورد ربی عقیوا و زندگی او نگاه کنید به:

ربی عقیوا. م. لاهمان. ترجمهٔ موشه زرگری. آکادمی علمی تورت حییم. ۱۹۹۳

* جان بی‌ناس. تاریخ جامع ادیان ترجمهٔ علی اصغر حکمت. چاپ پنجم ۱۳۷۲. انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۳- ژیلبرت و لیبی کلاپرمن. تاریخ قوم یهود. جلد دوم. ترجمهٔ مسعود همتی. ۱۳۵۰. اوتصر هتورا

4- See: Max I. Dimont. Jews, God and History. New York. Simon and Schuster. 1962.

5- The Works of Josephus Flavius. Josephus discourse to the Greeks Concerning Hades. Hendrickson 1996.

یوسفوس در رساله پیرامون هدس مفهوم جهان آخرت و توصیف یهودیان از آن پاداش و مکافات آن جهانی را برای یونانیان می‌آورد. هدس جایی است از دنیا که هیچ نوری به آن راه ندارد و تاریکی مطلق است و زیرزمین است و نور آفتاب به آن نمی‌رسد. روح‌ها در آنجا منتظر داوری هستند و دریایی از آتش هست که روز موعود خدا گناهکاران در آن مجازات می‌شوند. وقتی انسان درستکاری از دروازهٔ آن بگذرد، از سمت راست فرشتگان او را به منطقهٔ روشنایی می‌برند. نه سرد است و نه گرم. این مکان را «آغوش ابراهام» می‌نامند. آدم‌های بدکار از سمت چپ به وسیلهٔ فرشتگان عذاب برده می‌شوند و مانند زندانیان با آنان خشونت می‌شود. این فرشتگان چهره‌های وحشتناک دارند. و آنان را به درون جهنم هول می‌دهد. یوسفوس برخلاف آراء دانشمندان دینی یهود معاد جسمانی را رد می‌کند. او تناسخ را تحت تأثیر دیدگاه‌های ایسی (که بعداً وارد دیدگاه‌های تلمودی نیز شد) رد نمی‌کند و پیرامون ***گیل‌گول*** یا حلول روح پس از مرگ به درون جسم یک نوزاد و بازگشت روح‌ها به مخزنی آسمان و انتظار آنان برای ورود در جسمی مقرر توضیح می‌دهد. بنابر نظر او روح‌های گناهکار با همان بیماری‌ها و دردهای سابق به دنیا می‌آیند و روح‌های درستکار شاد و سالم متولد می‌شوند. باید افزود که هدس در اصل یک اسطورهٔ یونانی بود که فیلسوفان یونان نیز به آن پرداخته‌اند ولی یهودیان نوافلاتونی به آن مفاهیم آخرت‌شناسی توحیدی بخشیده‌اند. در زمینهٔ هدس در آثار فیلسوفان یونان نگاه کنید به:

Pierre Maxime Schuhl, La Fabulation Platonicienne, Librairie Philosophique, 1968.

راهکارهای سنهدرین یَوْنه

«اگر من به فکر خود نباشم، چه کسی به فکر من باشد و اگر تنها به خود باشم چه فرقی با حیوان دارم؟»

هیلل

تلاش ربی یوحانان و شاگردانش آغاز فصل جدیدی از دیاسپورا به شمار می‌رود.

قوانینی که سنهدرین یَوْنه برای زندگی در پراکندگی وضع کرد، موجب شد که جوامع یهودی در سراسر جهان با اندکی تفاوت به انگارهٔ یکسانی از سازماندهی اجتماعی و سامان امور داخلی خود دست یابند.

ماکس دایمونت تاریخ‌نگار فنلاندی در اهمیت این جریان می‌نویسد:

> از آنجاکه یهودیان در قرن دوم میلادی در لبهٔ پرتگاه فلاکت بودند، نوری که در شهر یَونه و یهودای ویران‌شده، سوسو می‌زد، آنان را هدایت کرد. ربی یوحانان بن‌زکای از انحراف و نابودی اندیشهٔ یهودی به دلیل پراکندگی کامل هراس داشت. از این رو آکادمی یهود را همراه ربی‌هایش در یونه تأسیس کرد.

بدون شک آنان خطری بزرگ را احساس کرده بودند. این که یهودیان در میان بازارهای برده‌فروشان جهان گم شوند، زبان و فرهنگ خود را فراموش کنند و پیکرهٔ آنان به تسخیر اکثریت غالب درآید. مردم شکست‌خورده و پراکنده ممکن بود مذاهب دیگر را بپذیرند. بنابراین امکان داشت که مانند برخی اقوام، امروز تنها نامی از آنان در تاریخ و جغرافیای باستان به جای بماند.

رخ‌ندادن چنین زوالی تابع چندین عامل تاریخی بود و تنها یک حرکت فردی از سوی ربی‌یوحانان که هر چند ریشه در نیاز فوری تاریخی داشت، به تنهایی در آن مؤثر نبود.

دیاسپورا هفت قرن پیش از شکست در برابر روم شکل گرفته و به برخی از سامان‌های کلیدی

خود از جمله نهاد کنیسا دست یافته بود. این نهاد و کارکردهای آن توانسته بود یکپارچگی نسبی سازمان اجتماعی در میان جوامع یهودی را تأمین کند.

با خرابی معبد دوم این جریان که تا حدودی با قانونمندی‌های خود به خود پیش رفته بود، صورت آگاهانه به خود گرفت. در نخستین سال‌های پس از ویرانی معبد دوم پیشوایان دینی - اجتماعی با مسائل مبرم و فوری روبه‌رو بودند که می‌بایست قاطعانه و باگونه‌ای مرکزیت فکری حل شوند.

چند نمونه از این دشواری‌ها و راه حل‌های سنهدرین یونه برای آنها را از قول **ماکس دایمونت** نقل می‌کنیم:

> نابودی یهودیان از طریق به‌بردگی رفتن یک مسئله عاجل و مهم بود. اندیشمندان یهودی برای برطرف‌کردن این خطر، اصلی را تنظیم کردند که براساس آن هر یهودی باید حافظ برادر خود باشد و همهٔ یهودیان با هم برادر هستند. در آن روزها وقتی کسی به بردگی فروخته می‌شد، به انسان فرودستی تبدیل می‌شد مگر آن‌که از خانواده‌ای اشرافی می‌بود که در آن صورت باید خود را بازخرید می‌کرد. یهودیان ترتیب جدیدی در پیش گرفتند: هرگاه یک یهودی به بردگی فروخته می‌شد، باید از سوی یهودیان نزدیک‌ترین جامعه به آن بازخرید می‌شد.
>
> زبان‌شناسان یهودی برای پیشگیری از تبدیل زبان عبری به صدها لهجهٔ گوناگون نخستین فرهنگ واژه‌ها و دستور زبان عبری را تدوین کردند. به این ترتیب همه قادر به صحبت به زبان عبری جدید بودند. امروز هر کس بتواند عبری حرف بزند، می‌تواند عبری باستانی، عبری تمدن اسلامی، عبری یهودیان قرون وسطی و غیره را بدون هیچ کتاب راهنمایی بخواند. برای پیشگیری از این که تفاوت مراسم نماز در سراسر جهان موجب عدم آشنایی یهودیان با مراسم مقدس یکدیگر نباشد، آیین نماز در کنیساها به یک استاندارد واحد تبدیل شد. همان گونه که آهنگسازان بزرگ مسیحی برای دعاهای خود موسیقی‌های جاودانه‌ای تدوین کردند، شاعران بزرگ یهودی نیز نیایش‌های جاودانه‌ای برای مراسم نماز یهودی سرودند؛ نیایش‌هایی که تاکنون از نظر زیبایی و آهنگ خوش بی‌مانند بوده‌اند. این دعاها به سادگی قابل ترجمه نیز هستند.
>
> سنت عزرا و نحمیا Nahamia که براساس آن بخشی از توراه می‌بایست دو روز در هفته و شنبه برای مردم خوانده شود، حفظ شد ولی با یک فرق: دیگر نیاز نبود که خوانندهٔ توراه متخصص باشد؛ بلکه می‌توانست هر فرد محترمی از میان جماعت باشد. از این روش، این سنّت پدید آمد که هرکس برای رفتن به کنیسا به نشانهٔ احترام به خدا و

کلام او بهترین لباس خود را بپوشد. از آنجا که یهودیان می‌بایست وادار به رعایت نظم میان خود شوند، نیاز به تشکیلات اجتماعی احساس شد. اندیشمندان یهودی در این مورد نیز سطوح مختلف قائل شدند. هرگاه ده یهودی مذکر بالای سیزده سال در یک محدودهٔ مکانی می‌زیستند، می‌توانستند یک جمع مذهبی تشکیل دهند و اگر ۱۲۰ مرد بالاتر از سیزده سال در یک محدودهٔ مکانی زندگی می‌کردند، اجازهٔ تشکیل یک اجتماع داشتند که می‌توانست دادگاهی برای بحث در چند و چون سازگاری امور با قوانین یهود در میان خود داشته باشد. هر یک از این گونه جوامع می‌بایست اصولی را رعایت کند. در هر جامعه مالیات‌هایی افزون بر مالیات‌های حکومتی از مردم گرفته می‌شد. با این هدف که یهودیان قدرت مالی حمایت از خود را داشته باشند و هیچ گاه برای نیازهای خود به دولت‌های بت‌پرست یا صلیبی رجوع نکنند و کمک مالی نخواهند. این پول برای آموزش و اعانه نیز مصرف می‌شد. هر جامعه موظف بود که یک مدرسه داشته باشد که آموزش همگانی در آن انجام شود. باید این آموزش برای فرزندان بی‌پدر، یتیم و نیازمندان رایگان باشد. همهٔ پسران به طور اجباری باید درس می‌خواندند و اگر دختری می‌خواست نوشتن یاد بگیرد، آزاد بود. در این قوانین پیش‌بینی شده بود که آموزگاران باید حقوق خوب داشته باشند تا این حرفه جذاب و محترم باشد. هیچکس نمی‌بایست گرسنه بماند. اعانه‌ها باید با احترام میان همهٔ نیازمندان و تهیدستان پخش شود. هیچ یهودی نمی‌بایست کمک مالی از حکومت بخواهد مگر برای کل جامعه. از این زمان رسم کمک به همکیش نیازمند برقرار شد. این اصل هنوز اصلی اساسی در میان یهودیان سراسر جهان است.

برای اطمینان از این که هرگز کاهش جمعیت در میان یهودیان پیش نمی‌آید، جریمه‌های سنگین برای سقط جنین عمدی و زندگی مجردی گذاشته شد. جامعه می‌بایست جهیزیهٔ همهٔ عروس‌های نیازمند را تأمین کند. در مورد ازدواج با اقوام دیگر، قوانین منع‌کننده وضع شد.(۱)

قوانین وضع‌شده سویهٔ دیگری از زندگی یهودیان را نیز در نظر داشت. رابطه با جوامعی که یهودیان در میان آنان می‌زیستند، باید چگونه می‌بود؟ آنان در برابر همسایگان و آشنایان غیریهودی خود چه وظایفی داشتند؟ چگونه می‌بایست با فرهنگ‌های دیگر رابطهٔ خلاقی داشته باشند ولی در آنها حل نشوند؟ پس از خرابی معبد دوم، سنهدرین ربی یوحانان و جانشینان او همهٔ این مسائل را جمعبندی کردند که با بازگفت از ماکس دایمونت مواردی از آن را می‌خوانیم:

هیچکس بیشتر از یهودیان بر این باور نیست که هیچ انسانی یک جزیرهٔ مجزا از دیگران

به شمار نمی‌رود. یهودیان نه‌تنها قوانینی برای بقای یهودیت، بلکه برای روابط یهودیان با همسایه‌های غیریهودی خود داشتند. اگر یک مسیحی در میان جامعهٔ یهودی فوت می‌کرد، می‌بایست از سوی یهودیان براساس قوانین مسیحی دفن شود. پزشکان یهودی، هر بیماری اعم از یهودی یا غیریهودی را درمان می‌کردند و این کار را رایگان یا در ازای پول بسیار کمی انجام می‌دادند. یهودیان خود را نه تنها موظف به حمایت از جامعهٔ خود، بلکه موظف به مشارکت در رفاه عمومی جامعهٔ غیریهودی می‌دانستند. اگر یک غیریهودی بیمار هیچ عیادت‌کننده‌ای نداشت، یهودیان موظف به دیدار با او بودند. کمک مالی به هر کس که تقاضا می‌کرد، یهودی یا غیریهودی باید داده می‌شد. یک یهودی هر قدر فقیر هم بود، همواره احساس می‌کرد که کسی از او فقیرتر بود و یک یهودی که با کمک مالی دیگران زندگی می‌کرد، خود نیز می‌بایست به فرد نیازمند دیگری کمک کند و یهودیان برخلاف مسیحیان گمان نمی‌کردند که غیریهودیان به بهشت راه ندارند. برعکس بر این باور بودند که درستکاران همهٔ ملت‌های جهان سهمی از جهان باقی دارند.

تمامی این قوانین قرن‌ها پیش از آن که زوال امپراتوری روم تأثیر بر یهودیان بگذارد، تدوین شد. این قوانین به آنان اجازه می‌داد که با فرهنگ هر سرزمینی که در آن بودند، تماس خلاق و مدارا داشته باشند ولی هویت خود را از دست ندهند.(۲)

در اینجا برای آن که گفته‌های دایمونت دربارهٔ رابطهٔ یهودیان با همسایگان خود (به تعبیری هیللی جوامعی را که یهودیان در آن می‌زیستند با واژهٔ کلی همسایه می‌آورم) برای خوانندگان آشکارتر باشد، چند نمونهٔ تاریخی از این ارتباط را ذکر می‌کنیم.

هاینریش گریتز در جلد سوم *تاریخ یهودیان*، ضمن پرداختن به تاریخ یهودیان عربستان، همزیستی تنگاتنگ آنان با اعراب را نشان می‌دهد. قبایل عرب در جنگ‌های خود از میان قبایل یهودی ـ عرب متحد می‌گرفتند. سران قبیله‌های یهود در عربستان محترم شمرده می‌شدند و پیش از اسلام آنان را «اهل کتاب» می‌نامیدند. در فصل‌های آینده تاریخچهٔ این همزیستی را بررسی خواهیم کرد. گریتز رویداد حملهٔ شاه یمن به یثرب را در حدود صد سال پیش از ظهور پیامبر بزرگ اسلام چنین شرح می‌دهد: در سال ۵۰۰ میلادی *ابوغَریبه* شاه یمن بر سر راه جنگ با قباد ساسانی شهر یثرب را محاصره کرد. پسر او به دست اهالی یثرب کشته شده بود و شاه یمن خیال انتقام‌گیری داشت.

طی ماه‌ها محاصرهٔ یثرب در شهر قحطی درگرفت. سپاهیان یمن نخل‌های دورادور یثرب را قطع کردند. این رویدادی جانگداز برای اهالی شهر بود زیرا زندگی اعراب به میزان زیادی به

نخل‌ها بستگی داشت و از سوی دیگر نخل‌ها نماد زیبایی و برکت بودند. یکی از شاعران یهودی یثرب برای نخل‌های سربریده شعری سرود که به جا مانده است. سرانجام قدرت مقاومت مردم یثرب به پایان رسید و جایی نیز برای توافق با شاه یمن باقی نبود زیرا شهر در آستانهٔ سقوط قرار داشت. در این هنگام بزرگان یثرب از شیوخ یهودی خواستند که چاره‌ای بیندیشند و دو تن از پیشوایان مذهبی آنان فداکاری کنند و به عنوان پیک به خیمهٔ شاه یمن بروند. دو روحانی یهودی این مأموریت را پذیرفتند. آنان که سعد و کعب نام داشتند، به خیمه‌گاه شاه یمن رفتند و از او خواستند که مدتی تنها و در خلوت با آنان بنشیند. شاه یمن پذیرفت. چند روز او و دو روحانی یهودی در خیمه بودند و بیرون نیامدند. سرانجام وقتی شاه یمن از چادر بیرون شد اعلام کرد که به دین یهود درآمده و سپاهیانش نیز این دین را می‌پذیرند و محاصرهٔ شهر یثرب پایان یافته و این شهر در امان خواهد بود!

شاه یمن تنها غنیمتی که از یثرب با خود برد، آن دو ربی یهودی بود! او آنان را به امپراتوری یمن برد تا همهٔ شاهزادگان را با دین یهود آشنا کنند. پسر شاه یمن که جانشین او شد، یوسف نام داشت. او به تلافی کشتارها و آزارهای یهودیان در امپراتوری روم، به مسیحیان سرزمین خود مالیات‌های سنگین بست (در آن هنگام دیگر امپراتوری روم مسیحیت، را دین رسمی خود ساخته بود) سرانجام پادشاه حبشه با رومی‌ها متحد شد و این سلسله از پادشاهان یهودی یمن را شکست داد و کشتار سختی از یهودیان کرد.(۳) پس از این شکست جامعهٔ یهودیان یمن از میان نرفت و تا قرن بیستم به حیات خود ادامه داد که هنر فولکلوریک آن به‌ویژه در زمینهٔ موسیقی عربی - یهودی شهرت بسیار دارد.

کمک یهودیان شهر اسکندریهٔ مصر - ثروتمندترین جامعهٔ یهودی دیاسپورا - به قحطی‌زدگان این شهر در تاریخ ثبت است و موجب محبوبیت آنان در اسکندریه شد.

یهودیان چین از سوی امپراتوران چین به عنوان مردمانی با فرهنگ و محترم شناخته شده بودند. پیشینهٔ آنان به دوران سلیمان و بعد از آن بازمی‌گردد. برخی از پژوهشگران یهودیان چین را از جمله ده قبیلهٔ گمشده می‌دانند. در قرن نوزدهم یکی از میسیونرهای کاتولیک با یهودیان چین در کنیسای مشهور *کایی‌فونگ‌فو** مصاحبه کرد و یهودیان گفتند که اجدادشان در زمان امپراتور *هان‌مینگ‌تی* در آنجا ساکن شده‌اند که تاریخ آن به ۵۸ تا ۷۶ میلادی می‌رسد. هاینریش گریتز سال ۲۳۱ میلادی را تاریخ استقرار یهودیان در چین می‌داند. در چین آنان را نام *تیائوکیوکیائو*** می‌شناختند که به زبان چینی به این معناست: *کسانی که رگ را جدا می‌کنند.* علت این نامگذاری غریب آن است که یهودیان براساس قوانین توراه (سفرلاویان) باید ابتدا

---

* Kai-Fung Foo ** Tiao Kiu Kiaou

رگ‌ها و پی‌های موجود در گوشت را بگیرند و بعد آن را بپزند. مارکوپولو در سفرنامه خود از قدرت مالی و تجاری یهودیان چین بسیار گفته است. مارکوپولو را کاشف چین از سوی اروپاییان می‌دانند، اما در حقیقت یهودیان مغرب‌زمین قرن‌ها رابطهٔ تجاری و فرهنگی خود با یهودیان چین و نیز راه‌های ابریشم را از اروپاییان پنهان کرده بودند. در هر حال نقشه‌برداران و بلدراه‌های مارکوپولو از میان یهودیان تاجر راه ابریشم بوده‌اند.

به عقیدهٔ هاوارد فاست یهودیان چینی به دیدگاه‌های دائوئیزم (تائوئیزم) که شش قرن پیش از میلاد شکل گرفته بود، علاقه داشتند و در آن مطالعه می‌کردند. هاوارد فاست فیلون و هیلل را متأثر از آموزهای تائو می‌داند. این دیدگاه‌ها توسط تاجران یهودی به سرزمین مقدس آورده می‌شد. فاست فلسفهٔ تائو را نیز مؤثر در شکل‌گیری عرفان یهود می‌داند. در اصل تائوئیزم از کتاب **لائوتسه*** به نام ***تائوته‌چینگ***** سرچشمه گرفته است. لائوتسه شش قرن قبل از میلاد می‌زیست. این تاریخ همزمان با زندگی بودا و یشعیای دوم است. فاست شباهت دیدگاه‌های این سه متفکر را که در محدودهٔ یک قرن با یکدیگر معاصر بودند در همه‌خدایی*** هر سهٔ آنان می‌داند و نیز این که سراسر جهان را با انسان در هماهنگی می‌دانند.(۴)

یهودیان در هند نیز باقی ماندند. پیشینهٔ آنان نیز به زمان دریانوردی‌های تجاری امپراتوری سلیمان با هند بازمی‌گردد. پس از آن نیز در جریان جنگ با رومیان گروه‌هایی به آنان پیوستند. جامعهٔ یهود هند از نظر رنگ پوست دو دسته بود. بخشی تیره‌پوست و مانند هندیان بودند که باید تبار آنان به زمان‌های خیلی دور بازگردد و بخشی سفیدپوست بودند که باید اخلاف مهاجران بعدی باشند. آنان مردمانی آرام، وفادار به دین یهود و دارای رسوم هندی بودند.

دورهٔ پس از شکست در برابر رومیان، آغاز پراکندگی به سوی سرزمین‌های شمال اروپا نیز بود که به آن خواهیم پرداخت.

بار دیگر چشم‌انداز دیاسپورا پیش روی ما گسترده شد. با بررسی تاریخ ویرانی معبد دوم، پرسش قطعی فلسفهٔ تاریخ در برابر ما قرار می‌گیرد. معبد دوم ویران شده، استقلال رخت بربسته، مردم سرکوب و پراکنده شده‌اند. آیا این از موارد انقراض تمدن‌ها به‌شمار می‌رود؟ آیا در این مرحله تمدن یهود را باید زوال‌یافته پنداشت؟

---

* Lao-tse ** Tao Tê Ching *** pantheism

پی‌نوشت

1- Max I. Dimont. Jews, God and History. New York. Simon and Schuster. 1962.

2- Ibid.

3- Heinrich Graetz. History of the Jews. Vol3. The Jewish Publication Society of America. 1967. P62.

4- Howard Fast. The Jews. Story of a people. Laurel Book. 1988. P184.

فلسفهٔ تاریخ و دیاسپورا

«قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلقه، فساد مطلق.»

هانا آرنت

یکی از دشوارترین مواردی که فیلسوفان مفسر تاریخ همیشه در برابر خود داشته‌اند، تحلیل تاریخ یهود و گنجاندن آن در نظام‌های گوناگون فلسفهٔ تاریخ است.

پیش از بررسی دیدگاه‌های گوناگون فلسفهٔ تاریخ مدرن پیرامون تاریخ یهود، نخست به فلسفهٔ تاریخ مذهبی و عرفان قبالایی می‌پردازیم.

پیشتر دیدیم که یهودیت تلمودی به پیروی از دیدگاه انبیا و سپس فریسیان که انسان را در مورد سرنوشت اجتماعی خود مجبور و تابع جبری جدایی می‌دانستند، فلسفهٔ تاریخ خود را براساس مفهوم ***مشیت الهی*** پایه گذاشت. در این دیدگاه مفهوم کلیدی، نه دیاسپورا، بلکه گالوت است. تاریخ از این دیدگاه پویشی رنجبار به سوی زمان پایان گالوت و پدیداری ماشیح است که با خیرش موج گناهان یهودیان افق نجات پنهان و یا دورتر می‌شود.

با اوج‌گیری عرفان یهود (قبالا)، نگاه به فلسفهٔ تاریخ یهود ژرفای هستی‌شناسانه‌ای پیدا کرد؛ و ما در این کتاب نام فلسفهٔ تاریخ کیهانی را برای آن پیشنهاد می‌کنیم. مفاهیم کلیدی قبالا در فصل ***نیایش خلقت*** در همین کتاب بررسی خواهند شد ولی به‌گونه‌ای است که خوانندگان می‌توانند ابتدا آن را مطالعه کنند. پس ما بی‌مقدمه، با فرض روشن‌بودن مفاهیم و اصطلاح‌های قبالا، نگاهی به فلسفهٔ تاریخ یهود می‌اندازیم.

مفهوم مرکزی فلسفهٔ تاریخ قبالا گناه اول آدم است؛ گناه خوردن از درخت معرفت به نیک و بد که موجب پیدایش فاصله و جدایی میان عرش و زمین شد و با فاجعهٔ کیهانی **شکست *ظرف‌ها*** و پیدایش شر برابر دانسته می‌شود. در مکتب قبالای اسحق لوریا اهمیت فراوانی به گناه آدم داده می‌شود. پس از پیدایش شر در کیهان، بلافاصله روند بازسازی یا **تیکون** آغاز شد که

وظیفهٔ آن ترمیم مجراهای پیوند سفیراها با یکدیگر و نجات جرقه‌های الهی از میان لایه‌های تیکون در آفرینش دانسته می‌شود. فلسفهٔ تاریخ قبالای لوریایی تاریخ یهود و نیز تاریخ جهان را جریانی می‌داند که طی آن انسان‌هایی که قهرمان توراه پروتوتیپ آنها به‌شمار می‌روند، برای تکمیل جریان **تیکون** (بازسازی جهان) مبارزه می‌کنند. انسان‌ها در این فرایند در درجات گوناگون قرار می‌گیرند. برخی قادر به اجرای تیکون برای سراسر جهان هستند و برخی دیگر که روح‌های ضعیف‌تری دارند، تنها قادر به اجرای آن برای خود هستند. قبالای لوریا بر روح قابیل و هابیل و به‌ویژه قابیل تأکید بسیار داشت. بسیاری از چهره‌های برجستهٔ تاریخ یهود سرچشمه‌گرفته از روح قابیل دانسته شده‌اند و با نزدیک‌شدن زمان ظهور ماشیح شمار روح‌هایی این‌چنینی افزایش خواهند یافت.

در مکاتب اسپانیایی قبالا گناه آدم را دلیل جداشدن رشته‌های ارتباط میان سفیراهای مختلف (ده مرحلهٔ صدور آفرینش) می‌دانند. گناه اول سفیرای **ملخوت** را از دیگران جداکرد و هریک از گناهان دیگری که در کتاب مقدس ذکرشده‌اند، جداکنندهٔ یک سفیرای خاص از سفیراهای دیگر ارزیابی شده‌اند؛ مانند مستی نوح، ساختن برج بابل، گناه حضرت موسی در بیابان و بدتر از همه گناه گوسالهٔ طلایی که همهٔ حاصل فرایند **تیکون** اعطای توراه در کوه سینا را منهدم کرد. در این تحلیل حتی ویرانی معبد و تبعید مردمان یهودی نتیجهٔ جدایی سفیراها از یکدیگر دانسته می‌شوند.

در برابر جریان ویرانگر گناهان در تاریخ کیهانی، کردارهای نیک انسان‌ها از جمله پدران بنی‌ایسرائل، انحراف‌ها را اصلاح و روندهای کیهانی را بازسازی می‌کند.

مکتب قبالای لوریایی گناه اول را از آن جهت رویدادی ناگوار در آفرینش می‌داند که آدم خواست جریان **تیکون** را پیش از زمان مقرر به پایان برساند و شتاب کرد. زمان مقرر، نخستین شبات آفرینش بود که از شامگاه روز ششم آغاز می‌شد. در حقیقت قرار بوده‌که انسان در نخستین شبات آفرینش میوهٔ درخت معرفت به نیک و بد را بخورد.

قبالا علت آوارگی یهود را پیدایش اختلال در هماهنگی کیهانی به دلیل همهٔ گناهان یادشده می‌داند. در زمان رخ‌دادن آوارگی وضعیت دنیاهای صدور یکسره با آن‌چه در طرح الهی جهان قرار داشت، متفاوت بود (در اثر تأثیر کردارهای آدمی) و این نقشهٔ الهی تنها در روز نجات نهایی تکمیل خواهد شد و تا وقتی که این آوارگی (در مفهوم فلسفی ـ عرفانی آن) ادامه می‌یابد، در کار سفیراها اختلال وجود دارد.

با ظهور ماشیح است که ازخودبیگانگی انسان از بین می‌رود و اگر براساس طبیعت خود عمل کند، تضادی ایجاد نمی‌شود. در قبالا ماشیح را مخلوق فعالیت مخصوص سفیرای **ملخوت** می‌دانند که از فرشتگان بالاتر است. در زمان ظهور ناجی تمامی دنیاهای صدور به یکدیگر پیوند

می‌خورند و **یوول** بزرگ کیهانی فرا می‌رسد.

تا پیش از فرارسیدن این روز درخت معرفت نیک و بد بر جهان سایه انداخته است که نبرد خیر و شر و قداست و ناپاکی را سبب می‌شود. در زمان نجات **درخت زندگی** بر جهان سایه خواهد افکند. پیش از گناه آدم این دو درخت در وحدت با یکدیگر به‌سر می‌بردند ولی گناه اول آنها را از یکدیگر جدا کرد.

ماشیح زمانی ظهور می‌کند که جهان یکسره از شر پاک شده باشد و همهٔ جرقه‌های الهی که در آوارگی کیهانی در میان لایه‌های شر ظلمانی به‌سر می‌برند، رها شوند. می‌بینیم که هستی‌شناسی قبالا به‌گونه‌ای نمادین، تفسیر فلسفی ـ عرفانی از روند تاریخ بشر و تاریخ کیهانی ارائه می‌دهد.

اغلب هر چه از زمان ارائه نظریه‌هایی قبالایی دور می‌شویم، این دیدگاه‌ها را نزدیک‌شده و آمیزش‌یافته با دیدگاه‌های سنتی مذهب بازمی‌یابیم. در تفسیرهای معاصر فلسفهٔ تاریخ براساس قبالا عمق عرفانی ـ نمادین تئوری‌های اصلی را نمی‌یابیم. یکی از نمونه‌های این تفسیرها کتاب *برای هر زمان*، نوشتهٔ یکی از دانشمندان معاصر قبالا، **متتیاهو گلازرسون** است.

براساس دیدگاه گلازرسون هر چه در طول قرون در تاریخ یهود رخ داده، پیشتر در کتاب مقدس دربارهٔ آن پیشگویی شده است. او می‌نویسد:

> تشخیص روش‌های خداوند متعال در طول تاریخ به حقیقت‌پیوستن نبوت پیامبران، موجب تحکیم ایمان و توکل کامل ملت یهود نسبت به آینده خواهد بود. دربارهٔ اوضاع و احوال هر زمان یهودیان هم در توراه و هم در کتب انبیاء پیش‌بینی شده...(۱)

محاسبهٔ زمان ظهور ماشیح از بحث‌های قدیمی و جنجال‌برانگیز یهودیان بوده است. برخی حتی تعیین زمان دقیق ظهور را مجاز می‌دانستند. برای نمونه **ربی یوناتان** (از ربی‌های تلمودی) می‌گفت که لعنت مرگ بر هرکس که پایان گالوت و ظهور ماشیح را محاسبه کند زیرا وقتی آن زمان فرابرسد و ظهور رخ ندهد، مردم ناامید می‌شوند. اما این محاسبه در یک صورت از سوی پیشوایان دینی مجاز دانسته شده است. این که حساب‌کننده مدعی نباشد که فقط همین تاریخ برای پایان وجود دارد و تنها می‌توان ادعا کرد که فلان تاریخ برای این ظهور مساعد است.(۲)

در کتاب دانیال اشاره‌هایی به زمان نجات شده است. از جمله در باب دوازدهم آیهٔ ۱۲ آمده است: «خوشا به حال کسی که چشم به راه باشد و به روزهای ۱۳۳۵ برسد».

بنابراین دیدگاه اگر زمان ظهور پیش‌بینی‌شده فرا برسد اما یهودیان زندگی پرهیزکارانه نداشته

و غرق در گناهان باشند، نجات رخ نمی‌دهد. چنان چه در کتاب **تیکونه زوهر حاداش*** (فصل ۵۵ آیهٔ ۱) آمده است:

پایانی برای هر دوره به قدر شایستگی رهبر و اکثریت افراد آن دوره که از او پیروی می‌کنند، تعیین شده است و در صورتی که گناه آن دوره زیادتر باشد، نجات به دورهٔ بعد موکول خواهد شد.

براساس این تفسیرها بلاهایی که در تاریخ بر سر یهودیان آمده است، چه بسا در زمان‌های مساعد برای نجات رخ داده است اما چون مردم یهودی در آن دوره‌ها شایسته نبوده‌اند، زمان سربلندی و نجات به زمان سرافکندگی و بلا تبدیل شده است.

براساس پیشگویی‌های یکی از شاگردان **بعل شم‌توو**، که با اعداد رمزی بیان شده است، یکی از زمان‌های نجات همزمان با ظهور هیتلر بوده است و گلازرسون روی نمودن مصیبت هیتلری را به دلیل گناهان یهودیان و تبدیل زمان سربلندی به زمان سرافکندگی می‌داند.

تفسیر حروفی **میدراش ربا** پایهٔ این دیدگاه است. براساس آن واژهٔ نسیاُرش دارای دو معنای متضاد است. در صورت مثبت به معنای سربلندی و در صورت منفی به معنای بالای داررفتن سر است.

اشارهٔ حروفی دیگر در کتاب زوهر با استفاده از دو کلمهٔ مشابه دیگر آمده است:

به خاطر گناه یهودیان، زمان فکودا (تفقد) به فِکِد (عقوبت) و نقصان تبدیل گردید.

این تفاسیر حروفی همگی پیرو سنت قبالایی تأویل از واژه‌ها و حروف تشکیل‌دهندهٔ آنان و نیز شماره‌های مربوط به هر یک و تعبیر اسرارآمیز از اعداد صورت می‌گیرند.

در تمثیل شاعرانهٔ تبدیل سرافرازی به سرافکندگی، نجات به نور آفتاب تشبیه می‌شود که اگر به گیاهانی بخورد که آب کافی دارند، حیات‌بخش و اگر به گیاهانی بتابد که رطوبت ندارند، مرگ‌آور است. اگر انسان‌ها صالح باشند و از آب حیات توراه بهره داشته باشند، مورد نجات قرار می‌گیرند. در غیر این‌صورت نور این آفتاب برای آنان به بلا و مصیبت تبدیل می‌شود.

این تمثیل با تعبیری از گمارا همخوانی دارد. **ربی شیمعون بن لاقیش** گفته است:

برای رستاخیز جهنمی وجود نخواهد داشت بلکه پروردگار متعال خورشید را از جلدش بیرون خواهد آورد تا ظالمان به‌وسیلهٔ آن عقوبت یابند و لکن نکوکاران نه‌تنها به‌وسیلهٔ آن شفا می‌یابند. بلکه از آن لذت هم خواهند برد.(۳)

---

* تکوین روشنایی مقدس

شبیه این تعابیر نمادین را در کتاب عاموس نیز می‌توان یافت.(۴)

گلازرسون آرای روحانیون یهود را در مورد طول بقای این جهان ذکر می‌کند. براساس گفته‌های آنان طول بقای جهان ششهزار سال است. در گمارای روش هشانا نیز آمده است که به عقیدهٔ راو **فطینا** جهان ششهزارسال بقا خواهد داشت.

این تز براساس انگارهٔ آفرینش و شش روزکار و یک روز استراحت شکل گرفته است. بنابراین هر هفت هزار سال به جهان آسایش داده می‌شود.* این شش هزار سال به سه بخش تقسیم می‌شوند. دو هزار سال تهی و بایر، دو هزار سال توراه دو هزار سال هم ایام ماشیح. اما به دلیل گناهان فراوان یهودیان، مدتی بیهوده سپری شده است. دو هزار سال توراه از زمان ابراهیم محاسبه می‌شود. اولین افرادی که ابراهیم در حرّان ارشاد کرد در پنجاه‌ودوسالگی بود و آن زمان دو هزار سال از آفرینش جهان می‌گذشت.

تولد ابراهیم در سال ۱۹۴۸ عبری (بعد از خلقت است) صدوهفتاد و دو سال بعد از خرابی معبد دوم یعنی معادل ۳۸۲۸ بعد از خلقت، دو هزار سال دوم آغاز می‌شود.

پیروان قبالا این محاسبه‌ها را از روی آیهٔ اول توراه انجام می‌دهند. آیهٔ اول چنین است: «در ابتدا خداوند زمین و آسمان را آفرید». نویسندهٔ کتاب تفسیر **توسافوت** بر آن است که خود این آیه که از هفت واژه تشکیل شده، اشاره بر هفت روز آفرینش دارد و در کل واژه‌های آن شش مرتبه حرف عبری *آلِف* (همان الف) به کار رفته و چون حرف آلف در محاسبه‌های حروفی مساوی عدد هزار است، پس جمع این حروف ششگانه برابر ششهزار سال می‌شود. آیهٔ بعدی دو حرف آلف دارد که برابر دوهزار سال ایام ماشیح است.

در اینجا فشرده‌ای از اساس محاسبه‌های حروفی قبالا به نقل از گلازرسون می‌خوانیم:

> در آیهٔ اول توراه که اساس کل آفرینش است، هفت واژه به کار رفته که برابر با هفت روز آفرینش می‌باشد. این آیه دارای ۲۸ حرف است که به حساب ابجد می‌شود (قدرت) و این واژه بیانگر قدرت الهی می‌باشد که در آفرینش به کار رفته است. جمع حروفی حرف اول این واژه‌ها می‌شود ۲۲. بدین ترتیب:
>
> رویهم ۲۲ (۲+۲+۱=۵)+(۱+۵+۶+۵)=۱۷
>
> برابر با ۲۲ حرف موجود در زبان مقدس توراه که جهان به‌وسیلهٔ این ۲۲ حروف آفریده شده است.(۵)

---

* در عرفان اسلامی، این تز را در کتاب انسان الکامل نوشتهٔ عزیزالدین نسفی عارف قرن هشتم هجری می‌یابیم.

درکتاب زوهر آمده است:

با آغاز سال ششصد از هزارهٔ ششم درهای حکمت و عقل عالم بالا و چشمه‌های حکمت **و عقل دنیای زیرین گشوده خواهد شد و جهان** در آن زمان اصلاح خواهد گشت تا این که **وارد هزارهٔ هفتم شود. همان‌گونه** که انسان خود را در روز ششم (جمعه) مرتب و منظم **می‌سازد تا وارد روز مقدس شبات گردد.** علامتی که برای پیشرفت فراوان علم و دانش **تعیین شده و اقتباس از این آیه است:** در ششصدمین سال زندگی نوح همهٔ چشمه‌های **اعماق زمین شکافته شدند.**(۶)

گلازرسون این گونه تفسیر می‌کند که ششصدمین سال هزارهٔ ششم که برابر ۱۸۴۰ میلادی **است، فصل اختراع‌ها و احیای علم و** انقلاب صنعتی است. به بیان گلازرسون در این دوره **تکنولوژی با پیشرفت خود به آماده‌شدن جهان** برای فهم ژرفای توراه کمک می‌کند و راه را برای **ظهور ماشیح هموار می‌سازد.**

گلازرسون نمونه‌هایی از تاریخ‌های مهم تاریخ یهود را مثال می‌آورد که همگی به عدد ۸ ختم می‌شوند. عدد ۸ نشانهٔ وجود قدرت مافوق طبیعی است. عدد ۷ هم نمایانگر ماوراء طبیعت است ولی شمارهٔ ۸ مفهوم آخرت را نیز در بردارد. گلازرسون انجام عمل ختنه را در روز هشتم تولد نوزاد تابع این راز عدد هشت می‌داند.

تاریخ بنای معبد اول و دوم نیز در تقویم عبری با اعداد ۸ خاتمه می‌یابد. ورود بنی‌اسراییل همراه یهوشوع به سرزمین مقدس در ۲۴۸۸، بنای معبد اول در ۲۹۲۸ و معبد دوم نیز در ۳۴۰۸ پس از خلقت پایان یافته است.

در نهایت زمان موعودی که براساس محاسبه درکتاب دانیال به‌دست می‌آید سال ۵۷۶۰ پس از خلقت است.

در اینجا از آوردن محاسبه‌های پیچیدهٔ ریاضی در این مورد خودداری می‌کنیم. هارامبام (ابن میمون) نیز زمانی برای نجات مشخص کرد که توسط **هحتام سوفر** تصحیح شد.

در هر حال در تاریخ نهایی یادشده که بیشتر روحانیون یهود با آن موافق هستند، جهان مملو از حکمت خدایی می‌شود و آیهٔ یشعیای نبی به تحقق می‌پیوندد:

همان‌گونه که آب دریا را می‌پوشاند، دانش شناسایی خداوند جهان را پر خواهد ساخت.(۷)

آغاز رشتهٔ تاریخ‌نگاری ابژکتیو را در حقیقت باید با یوسفوس فلاویوس بدانیم. اما یوسفوس در جای جای کتاب‌های خود خط مشیت الهی را پیاده می‌کند (برای نمونه او سربازی راکه شیئی

آتشین را بدون هیچ فرمانی به سوی کودش هکداشیم پرتاب کرد، تابع مشیتی الهی در انجام این کار می‌داند).

در زمینهٔ تاریخ‌نگاری علمی تا قرن نوزدهم هیچ اثری به برجستگی آثار یوسفوس نگاشته نشد. در قرن نوزدهم هاینریش گریتز لهستانی (۱۸۹۱-۱۸۱۷) اقدام به نگارش تاریخ یهود از ابتدا تا زمان خود به شیوه‌ای ابژکتیو و به سبک تاریخ‌نگاری مدرنیته کرد.(۸) فرصت را مناسب می‌یابیم و پیرامون زندگی، آثار و فلسفهٔ تاریخ او به بررسی می‌پردازیم.

گریتز در *پوزنان* به دنیا آمد او فرزند قصابی متوسط‌الحال بود. از ۱۸۳۱ تا ۱۸۳۶ درس علوم دینی خواند. سپس لاتین و فرانسه را به شیوهٔ خودآموزی یادگرفت. مطالعهٔ عمومی ادبیات او را صاحب قلمی شیوا و فاخر کرد که خود عامل مؤثری در تدوین کتاب‌های تاریخی است. مدتی معلم خصوصی شد و سرانجام در ۱۸۴۲ اجازهٔ تحصیل در دانشگاه برسلو را پیدا کرد. تا آن زمان هیچ یهودی از آن دانشگاه دکترا نگرفته بود. گریتز دکترای فلسفهٔ خود را با نام ***آیین گنوسی و یهودیت*** در ۱۸۴۶ نوشت. از آنجا که استعداد سخنرانی نداشت، در آزمون ربای‌شدن پذیرفته نشد و در مقام مدیریت مدرسهٔ مذهبی ***برسلو*** به کار پرداخت.

دیری نپایید که منطقهٔ پوزنان دستخوش ناآرامی و زندگی یهودیان دچار پریشانی شد. گریتز در ۱۸۵۲ به برلین رفت. در آنجا کار جدی تاریخ‌نویسی را آغاز کرد و نخستین جلد ***تاریخ یهودیان*** به زبان آلمانی در ۱۸۷۴ به چاپ رسید. این اثر یازده جلدی کامل‌ترین کار مدرن در زمینهٔ تاریخ یهود بود. در جوداییکا* پیرامون ارزش فرضیه‌های تاریخی گریتز آمده است که چون در آن دوران آرشیو تاریخ یهود بسیار مختصر بود، گریتز بسیاری از بخش‌های تاریخ را با فلسفهٔ تاریخ خاص خود به صورت فرضیه بیان کرد که برخی از آنها پس از مرگش با کشف آثار قدیمی و باستانی به تأیید رسید. برای نمونه طومارهایی که در قاهره کشف شد، فرضیه‌های او دربارهٔ دورهٔ ***گائون‌ها***، رهبران دینی بابل پس از ویرانی معبد دوم را به اثبات رساند.(۹)

گریتز بین ۱۸۸۷ و ۱۸۸۹ اثر عظیم خود به نام ***تاریخ مردمی یهودیان*** را در سه جلد به آلمانی نوشت. او در ۱۸۹۱ چشم از جهان برگرفت.

امروز برای هر پژوهشگر تاریخ یهود، مراجعه به آثار گریتز ضروری است. گریتز پیرو دیدگاه‌های مدرنیته، اثبات‌گرا** بود. او با آن که دکترای الهیات و تحصیلات مذهبی داشت، اما در بسیاری موارد نگرش سنتی نداشت. از جمله در مورد کتاب‌های انبیا و کتوبیم از چارچوب اطلاعات سنتی فراتر می‌رود و تز وجود دو یهوشوع و سه زکریا را پیش می‌کشد.

---

* دائرةالمعارف یهود

** Positivist

دیدگاه اثبات‌گرای گریتز جایی برای آشتی با نظریه‌های عرفانی و شهودی از جمله قبالا باقی نگذاشت و تردیدی نیست که در دوران او عرفان پشت پرده رفته بود و تا بیرون آمدن دوبارهٔ آن راه درازی در پیش بود.

گریتز که هم‌عصر کارل مارکس بود، چندان با دیدگاه فیلسوف نوآور زمان خود آشنایی نداشت و در تحلیل‌های خود عواملی چون مبارزهٔ طبقاتی و شیوه‌ها و مناسبات تولید را وارد نکرد. اما تیزبینی خاص او برای نمونه در بررسی فرقه‌های فریسی، ایسی و صدوقی، او را به نتایجی نزدیک به تحلیل طبقاتی هدایت می‌کند.

گریتز در مورد تاریخ یهود خط ملی‌گرایی را دنبال و تاریخ یهود را به عنوان تاریخ یک ملت بررسی می‌کند. اما یکی از نکات مثبت کار گریتز آن است که از جریان‌های سیاسی صهیونیسم برکنار بود و تحت تأثیر ایدئولوژی افراطی ملی‌گرایی قرار نداشت و از آسیب یکسونگری‌هایی که می‌توانست پیامد آن باشد، برکنار ماند.

کارل مارکس فیلسوف معاصر هاینریش گریتز به مسئلهٔ یهود پرداخت اما پیرو پیچیدگی‌های ساختاری تاریخ یهود و متمرکزنبودن آن در یک محدودهٔ جغرافیایی، انسان‌شناختی خاص، مارکس نیز در «پیرامون مسئلهٔ یهود» توانست بیشتر خود مشکلات تحلیل تاریخ یهود و مفاهیمی چون قوم و ملت را بررسی کند. او به نظر برخی ناقدان تنها توانست پرسشهای تاریخ یهود را تدوین کند. و البته در مواردی که نمی‌توان آنها را جمع‌بندی کامل فلسفهٔ تاریخ یهود دانست به نتایج مهمی نیز دست یافت.

کسانی که به کمک سیستم فلسفهٔ تاریخ مارکس، تاریخ یهود را بررسی کرده‌اند، آن را نیز مانند تاریخ جوامع دیگر پیرو سطح نظام تولید و مناسبات تولید دانستند و شکل‌گیری فرهنگ و اندیشهٔ یهود را نیز در راستای تحول مناسبات تولید مشاهده کردند. مکتب فرانکفورت یا نظریهٔ انتقادی به این پایهٔ تحلیل، بررسی عوامل روانی فردی و اجتماعی را نیز افزود.

می‌توان گفت که تبیین بسیاری از جریان‌های تاریخی یهود جز به این شیوه مقدور نبود، برای مثال گذار از مرحلهٔ قبیله‌ای، شکل‌گیری شهرنشینی و مناسبات تولید کشاورزی و پدید آمدن مونارشی و آغاز جامعهٔ طبقاتی و بررسی ریشه‌های آنتی‌سمیتیزم در مکتب فرانکفورت.

تاریخ‌نگاران یا فیلسوفانی چون ***ویل دورانت***، ***جان بی‌ناس***، ***ادوارد هیوم***، ***هاوارد فاست***، ***هانا آرنت***، ***اریش فروم*** و ***هورکهایمر (در دیالکتیک روشنگری)*** و ***ژان پل سارتر*** با درنظرگرفتن عوامل اجتماعی ـ طبقاتی در تحلیل‌های خود، به فلسفهٔ تاریخ کارل مارکس نزدیک هستند. این گروه از مفسران تاریخ یهود توانسته‌اند پاسخ‌هایی به پرسش علت بقای یهودیان در طی قرون بدهند.

ویل دورانت تا حدودی علت بقای استثنایی یهودیان را همان دولت متحرک یهود یا توراه

می‌داند که در پراکندگی انسجام آنان را حفظ کرد. ویل دورانت نمایی کلی از شرایطی را که علی‌رغم آن یهودیان باقی ماندند، شرح می‌دهد:

تاریخ قوم یهود از زمان دربدری به بعد از قسمت‌های حماسی تاریخ اروپاست. پس از آن که رومیان در سال ۷۰ مسیحی اورشلیم را گرفتند، قوم یهود از خانهٔ مسکونی خود رانده شد و از راه بازرگانی و گریز در میان تمام اقوام جهان و تمام قطعات حاکم پراکنده گشتند. پیروان مذاهب بزرگ مسیحیت و اسلام ـ که کتب مقدس و داستان‌های آنان از یهود مایه گرفته بود، این قوم را زیر شکنجه گرفتند و دست به کشتار آنان زدند. طریقهٔ فئودال آنان را از تلمک اراضی محروم ساخت. جامعهٔ اصناف و پیشه‌وران آنان را از پرداختن به صنعت منع کرد.

در محله‌های مخصوص یهود که لبریز از جمعیت بود محصور شدند و هر آن تحت تعقیب بودند. مردم با آنان بدرفتاری کردند و شاهان اموالشان را تصاحب می‌نمودند، با سرمایه و تجارت خود شهرهایی بنا کردند که برای تمدن ضروری بود. از جوامع نفی و اخراج می‌شدند و دائم مذمت و دشنام می‌شنیدند. با این همه بدون هیچ تشکیلات سیاسی حتی بدون یک زبان مشترک و بدون هیچ قانونی که آنان را به وحدت اجتماعی ملزم سازد، این قوم عجیب خود را جسماً و روحاً حفظ کرده، نژاد و فرهنگ خویش را کامل و بدون نقص نگاه داشت، با عشق رشک‌آوری همهٔ آداب و سنن قدیم خود را محافظت نمود و با شکیبایی و تصمیم منتظر نجات و رهایی خود گردید و روزبه روز بر عدهٔ افراد آن افزوده گشت و با پروراندن نوابغی در هر زمینه برای خود شهرت و افتخار کسب کرد.(۱۰)

در تاریخ تنها حکومت‌ها سقوط می‌کنند و نه توده‌های مردم. توده‌های مردم شکست می‌خورند ولی زوال پیدا نمی‌کنند. شاید از آنجا که سرنوشت تاریخی یهودیان زوال حاکمیت آنان بوده، از آن پس در قالب توده‌های مردم زندگی پویایی در پیش گرفتند. این امر که آنان در خط اصلی حیات خود از ویرانی معبد دوم به بعد به‌ندرت در ردهٔ طبقات حاکم بوده‌اند، پویایی فرهنگ آنان را تضمین کرد. از آنجا که در جامعهٔ فئودالی از حق زمین محروم بودند، اغلب در ردهٔ مخالفان این نظام و هسته‌های اولیهٔ پیدایش نظام پیشرو تجارت آزاد و سرمایه‌داری در مراحل مترقی آن بوده‌اند. در دوره‌های اولیهٔ سرمایه‌داری از آنجا که همچنان خط اساسی موجودیت آنها نه حضور در طبقات حاکم بلکه در میان توده‌های صنعتگر و کارگر بوده، رأس جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی قرار می‌گرفته‌اند که به این موارد در فصل‌های بعد خواهیم پرداخت.

هنگام بررسی *موسی و یکتاپرستی* با **گرایش روانکاوی** در تحلیل تاریخی، آشنا شدیم.

فروید در این کتاب علت امیدواری یهودیان را در اعتقاد آنان به برگزیده‌بودن می‌داند. این اعتقاد از لحاظ روانی استحکامی به آنان بخشیده است. فروید استدلال می‌کند که همهٔ روندهای معنویت‌گرایی و پس‌زدن شهوات، اعتماد به نفس را در افراد ملت‌ها افزایش می‌دهد. یکی از چیزهایی که موسی به قوم یهود داد، قوانین سختی بود که منجر به افزایش اعتماد به خود و بقا در طول زمان شد.(۱۱)

پس از فروید اهمیت روانشناسی فردی و روانشناسی اجتماعی در سیر تاریخ مورد بررسی بیشتری قرار گرفت. ***هورکهایمر*** از فیلسوفان مکتب فرانکفورت (یهودی‌زادهٔ آلمانی) در نخستین شمارهٔ مجلهٔ ***مؤسسهٔ پژوهش‌های اجتماعی*** مقاله‌ای در اهمیت روانشناسی فردی در درک تاریخ نگاشت. در همان شماره ***اریک فروم*** مقالهٔ دیگری نوشت که در آن روانکاوی و مارکسیزم را با یکدیگر پیوند داده بود. فروم به تحلیل فروید موضع طبقاتی خانواده و وضعیت تاریخی طبقات را نیز افزود. فروم به قصد اصلاح نظریهٔ فروید، روانشناسی اجتماعی را براساس اندیشهٔ مارکس دنبال و مفهوم ***شخصیت اجتماعی*** را بررسی کرد.

فیلسوفان مکتب فرانکفورت سویهٔ روانشناسی فردی در تاریخ را دنبال کردند. در زمینهٔ تاریخ یهود تزهای آنان پیرامون یهودی ستیزی براساس روانشناسی فردی قرار دارد که هنگام بررسی آنتی‌سمیتیزم به آرای آنان خواهیم پرداخت.

موریس هالبواکس تئوری روانشناسی طبقات اجتماعی را درکتاب ***طرح روانشناسی طبقات اجتماعی***(۱۲) مطرح کرد.

هالبواکس در زمان نازی‌ها به دلیل یهودی بودن مشمول تصفیهٔ نژادی دانشگاه سوربن شد و به اردوگاه مرگ بوخن‌والد فرستاده شد. این شخصیت بزرگ اروپا در میان تخت چوبی یکی از بلوک‌های اردوگاه مرگ به صورتی دردناک جان سپرد.

یکی از فیلسوفان تاریخ که در مورد تاریخ یهود اظهار نظر کرده است، ***اشپینگلر*** است. اسپینگلر در تحلیل تاریخ جبرگرا بود و ***ارادهٔ غیرآزاد*** را مطرح می‌کرد. او آیندهٔ هر تمدن نوپایی را از پیش تعیین شده می‌دانست. تمدن‌ها مانند جنین مراحل مختلف را می‌گذرانند. تولد، نوزادی، بلوغ پختگی و سرانجام پیری و مرگ، مراحل تکامل یک تمدن در دستگاه فلسفهٔ اشپینگلر هستند. ویژگی‌های این مراحل با فصل‌های یک سال تطبیق دارند. بهار، مرحله‌ای است که طی آن مذهب یا جهان‌بینی جدیدی متولد می‌شود. در فاز تابستان مفاهیم فلسفه و ریاضی اوج می‌گیرند، در فاز پاییز، خردگرایی و روشنگری پدید می‌آید و در فاز زمستان افول و زوال صورت می‌پذیرد. این زوال به کمک ماده‌گرایی، آیین مطلق انگاری علم و نزول اندیشهٔ تجریدی رخ می‌دهد و به دنبال آن سکون و مرگ فرامی‌رسد. از دید اشپینگلر تمدن یهود همهٔ این مراحل را گذرانده و مرده است.

اما تاریخ یهود با دستگاه اشپینگلر تا مرحلهٔ چهارم قابل انطباق است. اگر زوال اقوام محوشده‌ای چون کلدانیان و فینیقی‌ها را با یهودیان مقایسه کنیم، می‌بینیم که آنان تنها آثار باستان‌شناسی و تاریخی از خود به جا گذاشته‌اند نه حضوری زنده و هویت مستقل آنان با سقوط دولت‌ها و زوال تمدنشان از صفحهٔ روزگار محو شدند ولی برای یهودیان چنین اتفاقی نیفتاد. بنابراین مرحلهٔ چهارم برای یهودیان رخ نداده است، و در فاصلهٔ معمول برای تمدن‌ها مرگ آنان فرا نرسیده است.

فیلسوف، دیگر، **توینبی** که انسان‌ها را در تعیین سرنوشت خود دخیل می‌داند، یهودیت را سنگواره‌ای به جا مانده از تمدن روزگار دور می‌داند.

اساس دستگاه فلسفهٔ تاریخ توینبی بر دو مفهوم **چالش و پاسخ** استوار است. تاریخ با دشواری‌های خود چالشی در برابر انسان‌ها می‌کند، اگر آنها بتوانند پاسخ مناسب را به این چالش بدهند، باقی می‌مانند و سرانجام به مرحله‌ای می‌رسند که دیگر قادر به پاسخگویی به چالش تاریخ نیستند و آنگاه زوال می‌یابند. برای نمونه **توینبی** دلیل غیرتاریخی ماندن **اسکیموها** و **هوتنتوها** را واماندن در برابر چالش اولیه می‌داند. و آنانی که به چالش اولیه پاسخ گفته ولی در پاسخگویی بعدی وامانده‌اند به سنگواره‌هایی تبدیل می‌شوند که گرد روزگار آنان را می‌پوشاند. توینبی، تمدن یهود را **تمدنی متوقف‌شده** و زوال‌یافته می‌داند. این نظریه در کتاب‌های ***تمدن در بوتهٔ آزمایش*** و ***تحقیقی در باب تاریخ*** آمده است.

اینک به دیدگاه‌های هیجان‌انگیز ***ماکس دایمونت*** تاریخ نگار فنلاندی می‌پردازیم. فلسفهٔ تاریخ پیشنهادی ***ماکس دایمونت*** ابتکاری و آمیزه‌ای از چند دستگاه فلسفه تاریخ متضاد از جمله اشپینگلر و توینبی است و به نظر نگارندهٔ این کتاب در جمعبندی علت بقای یهودیان، گویاترین دیدگاهی است که تاکنون ارائه شده است. ماکس‌دایمونت اصطلاح **تمدن متوقف‌شده** را از توینبی می‌گیرد و استدلال خاص خود را به کمک مفاهیم اشپینگلری شکل می‌دهد. او می‌نویسد:

> با آن که یهودیان به ابوالهول تاریخ با موفقیت چهار هزار ساله پاسخ داده‌اند، اشپینگلر و توینبی یهودیت را **تمدنی متوقف‌شده** می‌انگارند و آن را از فهرست تمدن‌های خود حذف می‌کنند.
>
> چرا؟ زیرا یهودیان در تعریف آنان از تمدن نمی‌گنجند. ولی دقیقاً در همین پارادوکس ***یهودیت به عنوان یک تمدن متوقف شده که با موفقیت به چالش‌های تاریخ پاسخ گفته است***، می‌توانیم به راز بقای یهودیان پی ببریم! این پارادوکس حل می‌شود اگر ما یهودیت را یک فرهنگ و نه یک تمدن بدانیم.

دایمونت در اینجا به تدقیق مفهوم فرهنگ و تفاوت آن با تمدن می‌پردازد و آن را از قول **آموری دو راینکورت*** در پیشگفتار کتاب ***سزارهای آینده*** نقل می‌کند:

> فرهنگ در جوامع جوان بیدارکنندهٔ زندگی است و نمایندهٔ یک جهان‌بینی نوین. شامل آفرینش بکر ارزش‌های نوین، نمادهای مذهبی نوین، اسلوب‌های هنری نوین، ساختارهای خردورزانه معنوی جدید، دانش‌ها و قانون‌گذاری و رمزهای جدید اخلاقی. فرهنگ بیشتر بر فرد تأکید می‌کند تا اجتماع و بیشتر بر آفرینش بکر تا تقلید و تکرار و نیز بیشتر بر پروتوتیپ‌ها تا تولید انبوه. فرهنگ یک جهان‌بینی زیبایی‌شناسانه در مورد زندگی را بیشتر از یک جهان‌بینی اخلاقی می‌پسندند. فرهنگ در اساس خود پیشگام است.
>
> تمدن از سوی دیگر بیانگر تبلور میزان عظیمی از ژرف‌ترین و سترگ‌ترین اندیشه‌ها و اسلوب‌های فرهنگ است و شکل‌های متحجر فرهنگ پدیدآورندهٔ آن است. تمدن از اساس غیرخلاق و از نظر فرهنگی سترون است اما در سازماندهی توده‌ها تواناست و در عمل و از نظر اخلاقی قادر به گسترش در سطح کرهٔ زمین و سرانجام منتهی‌شدن به یک حکومت جهانی است. تمدن به سوی استانداردشدن توده‌های وسیع و در حال گسترش انسانها در میان چهارچوبی مکانیکی پیش می‌رود. توده‌هایی از انسان‌های شبیه به هم که مانند یکدیگر می‌اندیشند، مانند یکدیگر احساس می‌کنند، گرایش به استفاده از ساختارهای دیوان‌سالاری گسترده دارند و غریزهٔ اجتماعی بر تمدن حاکم است.

این دیدگاه راینکورت با تعریف‌های فیلسوفان مکتب فرانکفورت از توتالیتریزم همسو است. براین‌اساس تمدن ورود به مرحلهٔ توتالیتر است که در آن فردیت انسان‌ها از میان می‌رود و تجربهٔ یکسان‌کردن همهٔ انسان‌ها پیاده می‌شود. هانا آرنت در ***ریشه‌های توتالیتریزم*** تجربهٔ اردوگاه‌های مرگ را تجربهٔ اساسی توتالیتریزم در آزمایش توانایی خود برای زدودن همهٔ خطوط شخصیت فردی انسان‌ها و جای‌دادن آنان در قالب‌های یکسان رفتار و اندیشه و سرنوشت می‌داند.(۱۳)

باری دایمونت با استفاده از تعریف راینکورت، فرهنگ را متعلق به بهار، تابستان و پاییز دستگاه فلسفهٔ تاریخ اشپینگلر می‌داند. بنابراین زمستان مرحلهٔ تمدن است که تغذیه از فرهنگ‌های مادر در آن متوقف شده است.

یهودیان موجودیت تاریخی خود را در یک دستگاه اشپینگلری با بهاری آغازکردند که مذهب جدید و تفکر تجریدی آنان پاگرفت. و این هسته‌ای برای فرهنگ یهود شد. دایمونت در میانهٔ

---

* Amory Reincourt

استدلال خود تلفیقی از دستگاه اشپینگلر و دستگاه متضاد آن تویین بی انجام می‌دهد و می‌نویسد:

به مفهوم تویین‌بی آنان به پرسش زندگی چادرنشین پاسخ دادند و نیز به پرسش‌های فتح کنعان و تشکیل حکومت. آنها به چالش بقا در اسارت بابل و بازگشت پاسخ گفتند و در آنجا به فاز پاییز تمدنی که در حال سربرآوردن بود، نزدیک شدند. ولی آنها هرگز به سوی افول فاز زمستان پیشروی نکردند و از این روست که هرگز گذار از فرهنگ به تمدن را انجام ندادند. آنها در اوج فرهنگ خود میان فاز پاییز و فاز زمستان معلق ماندند.

این معلق ماندن به دلیل حملهٔ روم و سقوط سلسلهٔ حشمونایی صورت گرفت. ما پیشتر دیدیم که آخرین شاهان حشمونابیم، هیولاهایی چون یانایی بودند. شاید بتوان در بسط گفته‌های دایمونت گفت که در پایان سلسلهٔ حشمونابیم نطفه‌هایی از ورود به مرحلهٔ تمدن و توتالیتر هم پدید آمده بود. واقعیت‌های تاریخی نیز این گمان را تا حدودی تأیید می‌کنند. گرایش یانایی در اجبار غیریهودیان به یهودی‌شدن که به‌کلی بی‌سابقه بود، کشتارهای فریسیان و خوی سختگیری از جملهٔ این نشانه‌ها هستند. شاید بتوان به تئوری دایمونت افزود که این نطفه‌ها با حملهٔ روم و از هم پاشیدن استقلال از میان رفت. هرود کوشید آن را زنده کند اما این هیولایی آزمایشگاهی بود! هرود و نظام او یهودی نبود، بنابراین هرود نتوانست فرهنگ یهود را وارد مرحلهٔ زمستان بکند و برعکس مقاومت علیه او به سرکوبی جوانه‌های توتالیتر کمک نیز کرد.

یهودیان معلق میان فرهنگ و تمدن مانده بودند که حملهٔ وسپاسین به بیت همیقداش انجام شد. ماکس دایمونت حملهٔ وسپاسین را عامل رهاکنندهٔ این حالت تعلیق می‌داند. یهودیان شکست می‌خورند، بنابراین از حال تعلیق به همان مرحلهٔ فرهنگ بازمی‌گردند. می‌توان نتیجه گرفت که اگر پیروز می‌شدند، از حال تعلیق به داخل مرحلهٔ تمدن می‌افتادند و دیر یا زود کارشان تمام بود! دایمونت می‌نویسد:

یهودیان یک فرهنگ بسط یافته راکه توسط انبیا، مقدسان و پژوهشگران ساخته و پرداخته شده بود با خود به دیاسپورا بردند. آنان در سرزمین‌ها و تمدن‌های بسیاری پراکنده شدند. اگر تمدنی به زیر می‌آمد، یهودیان نیز همراه آن به زیر می‌آمدند ولی حتی وقتی تمدنی از سوی تاریخ بلعیده می‌شد و تمدن دیگری سر برمی‌آورد، یهودیان دیاسپورا همراه تمدن بالنده بالا می‌رفتند...(۱۴)

می‌توان چنین نتیجه گرفت که این دیاسپورا بود که از مرگ فرهنگ یهود و تبدیل آن به تمدن جلوگیری کرد.

پی‌نوشت

۱- متتیاهو گلازرسون. برای هر زمان. ترجمهٔ راوابراهیم زرگری. لوس‌آنجلس. ناشر رحیم بلور و سلیمانی. ۱۹۹۴.

۲- همان جا. ص ۱۳

۳- همان جا. ص ۱۸

۴- نگاه کنید به عاموس نبی ۲۱ تا ۱۸ : ۶

۵- متتیاهو گلازرسون. برای هر زمان. ص ۲۳

۶- همان جا. ص ۳۱

۷- یشعیای نبی ۹:۱۱

۸- نگاه کنید به: شیرین‌دخت دقیقیان. هاینریش گریتز صدوهشتادساله شد. چشم‌انداز. شمارهٔ ۵۵.

9- See: Judika. Vol. 7, P846.

۱۰- ویل دورانت. تاریخ فلسفه. ترجمهٔ دکتر عباس زریاب خویی. کتاب‌های جیبی. چاپ ششم ۱۳۵۱. ص ۲۰۶.

11- See: Sigmund Freud. Moïse et le Monothéisme Idées. Gallimard. 1948.

۱۲- نگاه کنید به : موریس هالبواکس. طرح روانشناسی طبقات اجتماعی. ترجمهٔ دکتر علیمحمد کاردان. تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران ۱۳۶۹.

۱۳- در راهنمای جهانگردانی که به دیدن اردوگاه بوخن‌والد در شهر وایمار می‌روند. توضیح تاریخچه و فلسفهٔ وجودی اردوگاه‌های مرگ نازی با این جملهٔ هانا آرنت آغاز می‌شود:

«آزمایشگاه‌هایی برای تحقیق تجربی این امر که آیا ادعای بنیادی رژیم‌های توتالیتر درست است و آیا می‌توان کنترل کاملی بر روی انسان‌ها اعمال کرد».

Buchenwald. A Tour of the Memorial Site. P6.

14- Max I Dimont. Jews, God and History. New York. Simon and Schuster. 1962.

نیایش پس از معبد دوم

«خداوند در میان جماعت خداترسان ایستاده است.»

مزامیر داوود

پس از ویرانی بیت همیقداش دوم، کنیساها شکل نهایی و تقریباً امروزی خود را یافتند. کنیساهای دیاسپورا تقریباً از انگارهٔ واحدی پیروی می‌کردند. اساس برخی عناصر این انگارهٔ واحد شباهت و برخی دیگر عدم شباهت با معبد دوم بود.

در معبد سلیمان و معبد دوم شمعدان هفت شاخه یا **منورا** یکی از عناصر اصلی معبد بود. یکی از شمع‌های منورا شمع همیشه روشن و روشنایی جاودانه بود که آن را **شَماش** می‌نامیدند. کاهنان شمع‌های دیگر را پس از اجرای مراسم پاکیزه‌سازی با آن شمع جاودانی روشن می‌کردند. منورای معبد دوم توسط سربازان تیتوس به غارت رفت و آن را به رم بردند که تصویر اسیرانی که آن را حمل می‌کنند، هم‌اکنون در ***طاق نصرت تیتوس*** در رم باقی است. از این رویداد به بعد شمعدان‌های کنیساها دیگر هفت شاخه ساخته نشد. در برخی موارد منورا شش شاخه دارد و وسط آن یک ستاره داوود(۱) قرار دارد.

در کنیسا در سر در مکان استقرار سفر توراه‌ها یک نور همیشگی وجود دارد. یکی از عناصر تزئینی همهٔ کنیساها ده فرمان حضرت موسی است که آن را روی چوب یا سنگ می‌نویسند و بر بالای پردهٔ هخال نصب می‌کنند و برگرفته از تزئین‌های معبد است. به تقلید معبد دوم که قدس‌الاقداس با پرده از باقی معبد جدا می‌شد، مکان قرارگرفتن سفر توراه‌ها در کنیساها نیز با پرده‌ای به نام پردهٔ هخال جدا می‌شود. سفر توراه‌ها که بر روی پوست حیوان حلال گوشت، با مرکب سیاه نوشته می‌شوند به صورت طومارهایی دور دو لوله پیچیده شده‌اند. علت این شکل خاص، سهولت خواندن آن و آمدن مطالب به ترتیب است. توراه را با قلم نشانه‌ای به نام **یَد** (به معنای دست) می‌خوانند که از نقره و به شکل دست و انگشت است.

مانند معبد دوم که میزی برای دعاخواندن پیشنماز وجود داشت، در وسط هر کنیسا نیز میزی وجود دارد.

ساختمان کنیسا به تقلید از معبد باید پنجره‌هایی بالاتر از سطح دید چشم داشته باشد که نمازگزاران با حواس جمع به نیایش بپردازند. وجود پنجره برای کنیسا الزامی است زیرا باید آسمان از داخل کنیسا دیده شود.(۲) این قاعده تنها در کنیساهای زیرزمینی یهودیان در زمان تسلط رومیان و آزارهای آنان و نیز کنیساهای زیرزمینی در زمان نازی‌ها رعایت نمی‌شد.

پس از معبد دوم و بر اساس جمعبندی‌های ربی‌های تلمودی، دعا و نماز انسان فقط در صورتی از سوی خدا پذیرفته می‌شود که در کنیسا و میان جمع باشد. آنان با تعبیری قبالایی از نظریهٔ مرکابا (مرکب پرکشنده به افلاک) می‌گویند که هنگام نیایش در کنیسا یا در جمع هر انسانی با میزان قدرت معینی به سوی خدا پر می‌کشد و انسان‌های کم‌توان‌تر می‌توانند با ارابهٔ پرزور انسان‌های پرتوان‌تر پروازی بلندتر داشته باشند.*

در تلمود گفته می‌شود:

> از کجا می‌دانیم که ذات قدوس متبارک در کنیسا حضور می‌یابد؟ از این آیه که می‌گوید: خداوند در میان جماعت خداترسان ایستاده است، مزامیر داوود ۱:۸۲ و از کجا می‌دانیم هنگامی که ده تن برای ادای نماز جماعت گرد هم آیند **شخینا**** در میان ایشان است؟ از آنجا که گفته شده خداوند در میان جماعت خداترسان ایستاده است. از کجا پی می‌بریم که وقتی سه تن برای قضاوت می‌نشینند **شخینا** در میان ایشان است؟ از آنجا که گفته شده خداوند در میان جماعت خداترسان ایستاده است. از کجا پی می‌بریم که وقتی سه تن برای قضاوت می‌نشینند **شخینا** با ایشان است؟ از آنجا که گفته شده است او در میان قاضیان قضاوت می‌کند. از کجا معلوم می‌شود که وقتی دو تن به مصاحبت یکدیگر سرگرم آموختن توراه می‌شوند، شخینا با آنهاست؟ از آنجا که گفته شده: او در میان قاضیان قضاوت می‌کند.(۳)

ربی‌های تلمودی متن نماز یا **تفیلا** را به منظور آشنایی یهودیان جهان با مراسم یکدیگر و یکپارچگی نیایش تدوین کردند. برخی از دعاها را نیز راوهای بابلی تنظیم کرده‌اند مانند دعای روزهای اول ماه یا **روش حودش**.

پیشتر دیدیم که عزرا و نحمیا خواندن بخش‌هایی از توراه مقدس را در روزهای دوشنبه و

---

* از دوست فاضلم سرکار خانم آرزو لوایی که این تعبیر را برایم بازگو کردند سپاسگزارم.

** روح خدا

پنجشنبه را مقرر کردند. در اصل علت این کار آن بود که یهودیان کشاورز که در مناطق دوردست و بدون کنیسا زندگی می‌کردند، دوشنبه‌ها و پنجشنبه‌ها که برای فروش کالاهای خود به شهر می‌آمدند، بتوانند به کنیسا بروند و به توراه گوش فرا دهند. زیرا کار زیاد کشاورزان وقت چندانی برای آموزش آنان باقی نمی‌گذاشت. این رسم باقی ماند و در روزهای شنبه، اعیاد و دوشنبه‌ها و پنجشنبه‌ها همراه نمازهای روز بخشی از توراه نیز خوانده می‌شود.

در روزهای شنبه و اعیاد قسمتی از گفتارهای انبیا به نام ***هفطارا*** با آهنگ خوش خوانده می‌شود.

در معبد، صبح، بعد از ظهر و غروب ساز نواخته می‌شد و لاویان با آهنگ خوش می‌خواندند. اما ساز و موسیقی از کنیساها حذف شد.

متن نیایش یا ***تفیلا*** در کنار زیبایی ادبی دارای سویه‌های فلسفی و دربردارندهٔ دیدگاه‌های خاص الهیات یهود است.

یکی از بخش‌های آن که در طول تاریخ به گونه‌ای بیانیهٔ اعتقادی یهودیان در تنگناهای خونین تبدیل شد، ***شِمَع ایسرائل*** نام دارد (بشنو ای ایسرائل) که بخشی از برگردان آن را به قلم ***شموئل حییم شوفط*** می‌خوانیم:

بشنو ای ایسرائل، خدا، خداوند ما، خدای یکتاست:

نام ذوالجلال ملکوتش تا ابد متبارک است:

خدا، خداوند خود را با همهٔ قلبت و با همهٔ جانت و با همهٔ مالت دوست بدار. آن چه که امروز به تو دستور می‌دهم، در قلبت باشد. آنها را به فرزندانت تعلیم بده و هنگام نشستن در خانه، راه رفتن، خوابیدن و برخاستنت دربارهٔ آنها گفتگو کن. آنها را به عنوان علامت بر دست خود ببند و به عنوان نماد بر پیشانی خود قرار بده. آنها را روی چارچوبه‌های خانه‌ات و دروازه‌هایت بنویس. باشد اگر توجه نموده اطاعت کنید. اوامری را که من امروز به شما دستور می‌دهم، برای این است که خدا خداوند خود را دوست بدارید و او را از صمیم قلب و جان عبادت کنید. باران کشور شما، باران اول موسم و آخر موسم را به موقعش خواهم داد. تا دانه و شیر و روغنت را جمع‌آوری کنی. علف در صحرایت برای بهایمت خواهم داد بخوری و سیر شوی. احتیاط کنید مبادا قلب شما فریفته شود، منحرف شده معبودان دیگران را پرستش نموده و به آنها تعظیم نمایید که آنگاه خشم خدا بر شما افروخته خواهد شد و آسمان را متوقف خواهد کرد که باران نباشد و زمین محصول خود را ندهد. به زودی از روی سرزمین خوبی که خدا به شما عطا می‌فرماید نابود شوید، این گفته‌های مرا بر دل و جان خود جای دهید و آنها را به

عنوان علامت بر دست خود ببندید و به‌عنوان نماد بر پیشانی خود قرار دهید...(۴)

در نماز صبح شنبه بخشهایی که با *هَللویا* (مدح گویید) آغاز می‌شود، به ستایش خداوند اختصاص دارد:

خدا را حمد گویید، خدا را از آسمان‌ها تمجید گفته در افلاک او را مدح گویید. ای همه فرشتگانش او را تمجید گویید. ای همه لشکریانش او را تمجید گویید. ای آفتاب و ماه او را بستایید. ای همه ستارگان نورانی او را مدح گویید. ای فلک‌الافلاک و آب‌هایی که فوق آسمانها هستید، او را تمجید گویید.(۵)

برخی رویدادهای مهم تاریخ یهود از جمله نجات بنی‌ایسرائل توسط حضرت موسی از بردگی و شکست فرعونیان در تفیلاها بازتاب یافته است. از جمله مقاومت و شهادت حَنا و هفت پسرش در معبد دوم و در برابر سربازان بت‌پرست آنتیوکوس در بخشی به نام *وَتیتفَلِل حَنا* (و دعا خوادن حنا) آمده است.

حنا تفیلا خوانده و گفت قلبم در مورد نجات خدا به وجد آمده، سرمایه‌ام به خاطر خدا ترقی کرده و دهانم علیه دشمنانم باز شد، زیرا به نجات‌های تو شاد شدم: مانند خدا قدوسی نیست، زیرا جز تو خدایی و پناهگاهی مثل خدای ما نیست. سخنان تکبّرآمیز مگویید مبادا نامعقول از دهانتان خارج شود زیرا خدای قادر، دانای اسرار است و به‌وسیلهٔ او وقایع تنظیم می‌شوند: خدا قادر است کمان پهلوانان را بشکند تا لغزش یافتگان صاحب قدرت شوند. اشخاص سیر را آن چنان محتاج می‌کند که برای نان مزدور شوند اما گرسنگان را آن چنان غنی می‌کند که از مزدورشدن امتناع کنند تا عقیمه هفت پسر زاید و آن که فرزندان بسیار داشت پژمرده شد. خدا می‌میراند و زنده می‌گرداند، به گور وارد کرده و بالا می‌آورد. خدا فقیر و غنی می‌کند، تنزل داده و هم ارتقا می‌دهد. فقیر را از خاک بلند کرده، مسکین را از زباله‌دان ارتقا می‌دهد تا آنها را با بزرگان همنشین کند و مقام و منزلتی نصیبشان بفرماید. زیرا ارکان جهان متعلق به خداست و گیتی را روی آن قرار داده است: گام‌های نکوکاران را حفظ می‌کند اما شریران در تاریکی جهنم خاموش خواهند شد زیرا هیچکس به قوت خود به جایی نمی‌رسد. کسانی که برعلیه ارادهٔ خدا اقدام می‌کنند، شکست خواهند خورد، از آسمان لرزه بر اندام آنها خواهد افتاد. خدا اقصای جهان را داوری فرموده و به پادشاه منتخب خود اقتدار عطا می‌فرماید و پرچم ماشیح موعود را برخواهد افراشت. آیات او چقدر زیبااند و معجزاتش چقدر قوی. سلطنتش سلطنت ابدی است و تسلطش در همه ادوار.(۶)

بخش‌هایی از تفیلا در بالابردن روحیهٔ فردی و افزایش توانایی‌های انسانی در روابط با دیگران مؤثر است.

ای خدای من زبانم را از بدگویی و لبانم را از حیله‌گری نگهدار. در برابر کسانی که مرا اهانت می‌کنند، نفس من سکوت کند و نفس من در برابر همه خاک شُل باشد. قلب مرا در مطالعهٔ تورای خودت بگشای، نفس من پیروی اوامرت را تعقیب کند. همهٔ کسانی که علیه من به بدی قیام می‌کنند، به زودی مشورت آنها را باطل کن و افکارشان را برهم‌زن برای خاطر نام مبارکت و برای خاطر عظمتت و برای خاطر تورایت و برای خاطر قدوسیتت مرحمت بفرما برای اینکه دوستانت خلاص شوند.(۷)

اصول سیزده‌گانهٔ دین یهود، از پایه‌های نیایش یهودی و در اصل پایهٔ الهیات یهود است. این شیوهٔ طرح اصول بعد از یهودیان از سوی پیروان سایر ادیان الهی پی گرفته شد و بعدها در فلسفه به صورت اصول موضوعی مطرح شد. از جمله اصول موضوعی اسپینوزا دربارهٔ خدا برگرفته از همین فهرست کهنسال اصول دین یهود است.

این سیزده اصل عبارتند از:

۱-ذات اقدس حق در همه جا حاضر و ناظر است.

۲-ذات اقدسش یکتا و بی‌همتاست.

۳-ذات مقدسش نه شکل دارد و نه دارای جسم است.

۴-ذات ذوالجلالش مقدم بر همهٔ کائنات و موجودات است.

۵-جز ذات خدای متعال هیچ موجود و کائنی را نباید ستایش و پرستش نمود.

۶-ذات مقدسش از اندیشه و افکار بنی‌آدم علیم و خبیر و آگاه است.

۷-نبوت حضرت موسی علیه‌السلام برحق است.

۸-او اشرف جمیع پیامبران یهوداست.

۹-توراه از جانب خدا عطا شده است.

۱۰-تغییر و تبدیلی برای دستورات آن نخواهد بود.

۱۱-پروردگار متعال شریران را مکافات داده و نکوکاران را پاداش نیکو عطا می‌فرماید.

۱۲-شخصیتی به نام ماشیح برای ایجاد عدالت اجتماعی و صلح عمومی در دنیا از جانب حق ظهور خواهد نمود.

۱۳-خدای متعال با مراحم کثیرش مردگان را در آخر زمان احیا خواهد فرمود.

همزمان با تدوین نیایش‌ها، شکل‌های امروزی دعاهای سلامتی، آمرزش مردگان، ازدواج و تولد فرزندان تدوین شدند.

در چهار قرن اول پس از میلاد کنیساهای یهودیان دنیا از حیث نیایش نیز به یکپارچگی نسبی رسیدند. همان گونه که در مورد اجزای ساختمانی آن نیز رخ داد.

اسناد به جا مانده از قرن اول میلادی در بوسفر و شمال دریای سیاه وجود کنیسا و جامعهٔ یهودی را در آن تأیید می‌کنند.

کنیسای **ساردیس** در **آناتولی** در زمان حکومت رومی‌ها در قرن دوم فعال بوده و شکوه و جلال بسیار داشته است.(۸)

در سال ۱۷۰۰ شهر **دورا** در خرابه‌های باستانی شرق سوریه کشف شد. در سال ۱۹۲۸ کنیسای شهر دورا در **مزوپوتامیا** که شهر مهمی در مسیر کاروان‌های تجاری بود، از زیر خاک بیرون آمد. شهر سه قرن در دست اشکانیان بوده، سپس به دست رومیان افتاده بود و در زمان حملهٔ ساسانیان در ۲۳۶ بعد از میلاد خراب شد.

شهر مزوپوتامیا یکی از پل‌های ارتباط شرق و غرب بود که در آن مسیحیان، یهودیان و کافران زندگی می‌کردند. در این شهر یک معبد میترا، یک کلیسای کوچک مسیحی و یک کنیسای کوچک در نیمهٔ اول قرن سوم و زیر حکومت رومی‌ها وجود داشت.

جامعهٔ یهود بیشتر در کار تجارت بود. کنیسا در ۲۴۵ میلادی جلوی حصار شهر ساخته شد. وقتی دوازده سال بعد یهودیان خبر حملهٔ سپاه ساسانی را شنیدند، ازآن جا که می‌دانستند مغان ساسانی با مذاهب دیگر مدارا نداشتند و پیروان ادیان دیگر را آزار می‌دادند، دست به اقدامی شگفت‌انگیز زدند: آنان تمامی کنیسای دورا را زیر شن مدفون کردند.

به مدت هزار و چهارصد سال تا ۱۷۰۰ میلادی یک راز در زیر خاک این شهر باستانی مدفون ماند. رازی که نه یک کتیبه ونه یک صندوقچه بلکه ساختمان کامل یک کنیسا بود.

وقتی کنیسا را از زیر شن بیرون آوردند، در سنگ نبشتهٔ آن تاریخ ساختمان آن ۲۴۴ میلادی ثبت شده بود. نیز در لوحه‌ای به زبان یونانی نام سازندهٔ آن **شموئل بن ایدی** ذکر شده بود. یک لوح به زبان آرامی نیز در آن یافت شد. در میان یهودیان رسم بود که اگر کنیسایی خراب شود، کنیسای دیگری در همان محل ساخته شود. **کنیسای دورا** نیز بر روی یک کنیسای دیگر ساخته شده بود و معماری آن ویژگی‌های محلی داشت.

کنیسای **اوسیتا** ostia در قلمرو رومیان در قرن چهارم فعال بوده است. این کنیسا مجتمع بزرگی با مساحت ۸۵۰ مترمربع بوده و صدها نفر را در خود جای می‌داده و دانشگاهی نیز در آن وجود داشته است.(۹)

در لیبی در **لپتیس ماگنا*** و در سوریه در **آپامیا** دو کنیسای قدیمی متعلق به قرن سوم و

---

* Leptis Magna

چهارم میلادی کشف شد.

در بابل این دوران کنیساهای بسیاری وجود داشته است. براساس گفتهٔ برایان دوبریفتی، پژوهشگر معماری کنیساهای جهان، دربارهٔ ظاهر و معماری کنیساهای بابل در این دوران اطلاعات زیادی در دست نیست.

در سال ۵۳۴-۵۳۳ میلادی امپراطور **ژوستینین** Joustinian دستور داد که کلیهٔ کنیساها باید تبدیل به کلیسای مسیحی بشود. این دستور سرآغاز دوران دست‌درازی‌های حکام به بناهای نیایشگاه یهود در سراسر امپراطوری روم است. نیایشگاه‌های باشکوهی که توسط جوامع یهودی در این دوره ساخته شده بود و از جمله به داشتن کفپوش‌های موزائیک زیبا و پرنقش و نگار مشهور بود، همگی از سوی حکومت غصب شد و به کلیسا تبدیل شد. بی‌تردید این حاکمان آن‌قدر از حضرت عیسی فاصله داشتند که نمی‌توانستند از زبان او بشنوند که ملکوت آسمان با ثروت‌های موجود در کنیساهای یهودیان خریداری نمی‌شود!

پی‌نوشت

۱- ستارهٔ داوود، نشان حضرت داوود و مرکب از دو مثلث برعکس است. تفسیر نمادین این دو مثلث چنین است: مثلثی که نوک تیز آن بالاست، اشاره به توجه به عرش دارد و ستاره‌ای که نوک آن پایین است، حکایت از توجه به زمین می‌کند. در این زمینه نگاه کنید به:

See: Alfred I. Kolatch. The Jewish Bookf of Why. Jonathan David Publishers. 1981.

2- Ibid.

۳- راو دکتر ا. کوهن. گنجینه‌ای از تلمود. ترجمهٔ امیر فریدون گرگانی. ۱۳۵۰

۴- تفیلای صبح روز شبات و ایام هفته. شموئل حییم شوفط. تهران بهمن ۱۳۵۸، صفحهٔ ۸۱.

۵- همان جا.

۶- همان جا. صفحهٔ ۴

۷- همان جا. صفحهٔ ۹۲

۸- برایان دوبریفنی در کتاب کنیسا کلیهٔ اطلاعات مربوط به این شهر و کنیسای آن را آورده است.

See: Brian de Breffny. The Synagogue Weidenfeld and Nicolson. 1978. P30,31,32.

۹- پیرامون کنیساهای روم نگاه کنید به مجموعهٔ راهنمای جهانگردی ایتالیا:

Jews and Synagogues. Venice. Florence. Rome. Leghorn. A Practical Guide. Library of Congress Catalogue Card. 1973.

ساسانیان و سختگیری

«هستی و جهان آفرینش بر سه رکن استوار است: راستواری، عدالت و صلح.»

ربان شیمعون بن گملعیل

اردوان پنجم آخرین شاه اشکانی مناسبات دوستانه‌ای با رهبران مذهبی یهود از جمله *ابا اریخا* از رهبران مذهبی بابل و پایه‌گذار دانشکدهٔ مذهبی *سورا* داشت. تاریخ‌نگاران شکست اردوان پنجم را در جنگ با اردشیر بابکان در صحرای هرمز (۲۲۶ میلادی) پایان آرامش نسبی یهودیان در امپراتوری ایران می‌دانند. در این دوره یهودی‌ستیزی نیز آغاز می‌شود.

اردشیر بابکان از خانوادهٔ موبدان یا مغان زرتشتی بود. سلطنت او با قوام‌یافتن پایه‌های فئودالیسم و تیولداری مقارن بود. بهره‌کشی شدید از توده‌های بی‌چیز و حفظ پایه‌های اقتصادی قدرت حاکمه مونارشی استبدادی را طلب می‌کرد. مونارشی ساسانی دین زردشت را به خدمت خود گرفت و بامسخ تعالیم انسانی آن، ایدئولوژی سرکوب خود را بنا کرد. مذهب مغان در زمان ساسانیان مذهب رسمی اعلام شد. یکی از آماج‌های سختگیری آنان یهودیان بودند. مغان یهودیان بابل را از دفن‌کردن مردگان خود منع می‌کردند. تفکر زرتشتی خاک را مقدس و پاک می‌دانست و زرتشتیان مردگان خود را دفن نمی‌کردند بلکه در بالای قلعه‌ها آنان را به حالت نشسته و دست زیرچانه می‌گذاشتند تا پرندگان گوشتخوار جسم آنان را ببرند (آثار چنین گورستان‌هایی در یزد باقی است) ولی در زمان هخامنشیان و اشکانیان یهودیان اجازهٔ دفن مردگان خود را داشتند. مغان دستور دادند که یهودیان برای آتش و خدای آن قربانی بگذارند. روشن‌کردن شمع که از مراسم یهودیان در روزهای عید و شنبه‌ها بود ممنوع شد زیرا مغان استفاده از آتش را حق بیگانگان نمی‌دانستند. پیشتر نیز در مورد کنیسای *دورا* گفتیم که ساسانیان کنیساهای یهودیان را به آتش می‌کشیدند و از جمله کنیساهای دورهٔ هخامنشی و اشکانیان در ایران و بابل باید در زمان ساسانیان ویران شده باشد.

از اینروست که بیشتر تاریخ‌نگاران آغاز یهودی‌ستیزی در ایران را بین قرن چهارم و ششم میلادی می‌دانند و نظر برخی مبنی بر همزمانی آغاز این جریان با ورود اسلام به ایران نادرست است.

این سختگیری‌ها موجب موج مهاجرت یهودیان ایران و بابل به شرق یعنی هندوچین شد زیرا در غرب رومیان نیز عرصه را تنگ کرده بودند. شاپور پس از سختگیری‌های اولیه برای به‌دست‌آوردن دل مغان با یهودیان رابطهٔ دوستانه‌ای برقرار کرد.(۱) باید افزود که این روابط حسابگری‌های سیاسی و نظامی را پشت خود داشته است. زیرا شاپور با **گوردین** امپراتور روم جنگ داشت و حمایت یهودیان به عنوان دشمنان روم را لازم دانست. در کتاب تاریخ یهودیان ایران می‌خوانیم:

> شاپور با *راوشموئل هیرحونایی* سرپرست دانشگاه نهر دعا روابط دوستی داشت که علاوه بر مقام روحانی خود پزشک و منجم و داور هم بود و بر زبان‌های فارسی و یونانی و لاتینی هم تسلط داشت. در تلمود آمده که شاپور در جشن‌ها و اعیاد یهودیان شرکت می‌کرده و مادرش *ایفرا هرمز* برای مرکز مذهبی و علمی یهودیان کمک می‌فرستاده است.(۲)

یک نکته در موقعیت یهودیان امپراتوری به‌ویژه در بابل مهاری بود بر ساسانیان: یهودیان بابل اکثراً مرفه بودند و جوامع قدرتمندی از بازرگانان و صنعتگران بابل را تشکیل داده بودند. در این زمان حتی امپراتوری روم نیز در پی به‌دست‌آوردن دل یهودیان برآمد و ژولین (۳۶۳-۳۶۱ میلادی) دستور ساختن خانهٔ خدارا داد ولی یهودیان دیگر به این کار بدبین بودند و کار مهم‌تری در پیش داشتند.

یهودیان در دورهٔ دوم نهادینه‌کردن دین یهود قرارداشتند. بار اول عذرا و نحمیا با ساختن معبد دوم و این بار در دیاسپورا و در دانشگاه‌های مذهبی بابل از جمله *سورا* و *پومپدیتا*. دانشگاه سورا در ۲۱۹ میلادی تأسیس شد. کنیسای آنجا را از خاک و سنگ‌هایی که از بیت همیقداش آورده بودند، بنا کردند و مؤسس آن ابا اریحا بود. او روحانی متعصبی بود. معاصر ابا اریحا *مرشموئل* بود که هر دو آنان از شاگردان ربی یهودا هناسی بودند. *مرشموئل* نیز در *نهردعا*، زادگاه خود که شهری در شمال رود فرات بود، دانشگاه خود را تأسیس کرد. مرشموئل مشهور به داشتن این دیدگاه است که یهودیان باید به کشوری که در آن زندگی می‌کنند عشق بورزند و وفادار باشند و دانش‌های آنان را بیاموزند. مرشموئل نزدیکی از دانشمندان زرتشتی به نام *ابلت* نجوم و شیمی آموخته بود و مادهٔ *کلورین* یکی از کشف‌های او به‌شمار می‌رود. *تلمود بابلی* به زبان آرامی حاصل بحث‌های این دو دانشگاه است. *راوآشی* از سرپرستان تدوین آن به‌شمار می‌رود و

کار تدوین در ۳۳۵ میلادی به انجام رسید.

یهودیان در بابل و ایران گونه‌ای دانشگاه مذهبی برای توده‌های مردم و کشاورزان نیز داشتند که می‌توان آن را ادامهٔ سنت عذرا و نحمیا در خواندن توراه برای روستائیان دانست. دوبار در دو ماه از سال یعنی در ماه آدار و در ماه الول از صبح تا شب مراسم سخنرانی دایر بود. این دو ماه مصادف با رکورد کار کشاورزی سالیانه بود. در مراسم سخنرانی ورود برای همگان آزاد بود. این ماه‌ها را **یَرحه‌کلا** یا ماه‌های اجتماع می‌خواندند و خود اجتماعات مشهور به **کَلا** بود. شهر سورا میزبان این گردهمایی مذهبی با حضور **رش گالوتا** بود. **رش گالوتا** عنوان رهبران مذهبی یهودیان در بابل بود. این مجالس گاه آن‌قدر شلوغ بود که گاه مردم حتی در کشتزارها و روی بام خانه‌ها می‌خوابیدند.(۳)

برخی از دعاهای کنیساها تنظیم شده توسط راوهای* بابلی است. سنت سخنرانی این راوها آنان را مشهورر به **آمورا** یعنی سخنران و مفسر کرد و این دوره در تفکر مذهبی یهود به دورهٔ اموریم مشهور است و آن را از ۲۲۰ تا ۵۰۰ میلادی می‌دانند و این دوره به فعالیت **سورا** و پومبدیتا بازمی‌گردد. همزمان با این فعالیت‌ها تلمود فلسطینی که به **تلمود یروشلیمی** مشهور است در قلمرو رومیان تدوین شد که در فصلی جداگانه به آن خواهیم پرداخت. ترجمهٔ آرامی توراه متعلق به همین دوران و کار **ربی حیا** است. هر چند کار دانشگاه‌های **سورا** و **پومپدیتا** آماج دشمنی‌های مغان قرار می‌گرفت.

نابسامانی در زندگی یهودیان با قیام‌هایی که در دوره ساسانیان از سوی طبقات ستمدیده صورت می‌گرفت، تشدید می‌شد.

در میان شاهان ساسانی، یزدگرد اول (۴۲۰-۳۹۹) با یهودیان مناسبات خوبی داشت. او با **راوآشی** و **مرزوترا** دوست بود و با **شوشنا** (شوشندخت) دختر **مرزوترا** ازدواج کرد و **بنای جی** در اصفهان را به شوشنا داد. در دورهٔ این پادشاه و نیز **بهرام گور** که پس از او بر تخت نشست (۴۴۰-۴۲۰) یهودیان آسایش نسبی یافتند. به گفتهٔ ناتان بن داوید در این دوره موج مهاجرت یهودیان از آسیای صغیر، مصر و سوریه به ایران به راه افتاد.

پس از آنان **یزدگرد دوم** (۴۵۷-۴۴۰) بر تخت نشست که با مغان رابطهٔ تنگاتنگی داشت. در ارمنستان و بین‌النهرین آزار مسیحیان و یهودیان آغاز شد.

فیروزشاه و برادرش نیز یهودیان را در تنگنا قرار دادند.

اقدامات یهودی‌ستیزی در این دوره شکل خونینی پیدا می‌کرد. در اصفهان شایع می‌شد که یهودیان دو موبد زرتشتی راکشته و به قلاب آویخته‌اند و حکم کشتار همگانی یهودیان اصفهان

---

* ربی عنوان رهبران مذهبی فلسطین و راو عنوان رهبران بابلی بود.

صادر شد.(۴) نیمی از یهودیان کشته شدند، اموالشان به غارت رفت، کودکانشان دزدیده شدند و به مذهب مغان در آمدند. این حمله‌ها به ویژه در مورد جوامع کوچک و دورافتاده صورت گرفت. گروهی نیز به زور زرتشتی شدند.

در ۴۷۰-۴۶۹ دانشگاه سورا در موج جدید سختگیری ساسانیان ویران شد. فرزند مرزوترا، برادر شوشندخت و رش‌گالوتا و گروهی از بزرگان کشته شدند.

در اینجا بیفزاییم که اسطورهٔ یهودی منفور، خسیس، کثیف و لئیم، ساخته و پرداختهٔ رومیان تازه‌مسیحی‌شده و با سوءاستفاده از فقر و تهیدستی تحمیلی آنان بر یهودیان شکل گرفته بود. یهودیان مرفه و با فرهنگ ایران و بابل حتی آن فقر و فلاکت یهودیان فلسطینی را نیز نداشتند ولی اسطورهٔ یهودی منفور نیز مانند خود یهودیان سرگردان و مسافر بود و در گشت‌وگذار خود سرانجام به ایران راه یافت. داستان ***بهرام گور و لنبک آبکش*** که متأسفانه حتی از شاهنامه، اثر خردگرایانه و آزاداندیشانهٔ فردوسی، نیز سر درآورده است، از جمله تصاویر اسطوره‌ای یهودی منفور است که می‌توان در تحلیلی تطبیقی آن را درکنار اسطوره‌های دیگر از نوع خود در زمان‌های متفاوت قرار داد و ساختارهای یکسان آنها را بررسی کرد. برای نمونه در کنار تصاویر اغراق‌آمیز و اسطوره‌ای یهودی منفور در مثنوی مولوی ***شایلوک*** در تاجر ونیزی شکسپیر و یا ***فاگین*** در الیور تویست چارلز دیکنز! جای شگفتی ندارد که چگونه این اندیشمندان در بست تسلیم این تصاویر اسطوره‌ای شده‌اند، آن هم کسانی که در بلندای اندیشهٔ آنان تردیدی نیست. این پدیده را باید ناشی از قدرت اغوای اسطوره‌های موذی دانست که از قضا ساختاری که در برابر نفوذ آنان کمترین مقاومت را دارند، ساختارهای ادبی است. از آنجا که این یک بحث کاملاً جدید ادبی است، ترجیح می‌دهم که آن را در گفتاری ادبی بسط بدهم.

بدون تردید هر بار که کشتارها و ویرانی‌ها برای یهودیان رخ می‌داده، فشار مصیبت، اندوه و اشک ناشی از آن و به خاک سیاه‌نشستن عواملی است که مانند خوراکی مقوی اسطورهٔ یهودی منفور را بیشتر تغذیه می‌کنند تا بزرگ و بزرگ‌تر شود. به این ترتیب می‌بینیم که دنیای اسلام کمترین سهم را در پردازش این اسطوره داشته و از مسیحیان و مغان به آن راه یافته است.

تضادهای حاد پادشاهی ساسانی به قیام عظیم مزدک انجامید. مزدکیان و دیدگاه‌های آنان به دلیل سرکوب خونین قیام و حساسیت حاکمیت ساسانی در ابهامی غلیظ فرورفتند. این ابهام در زمینهٔ تاریخ یهودیان و چگونگی برخورد آنان با قیام مزدک نیز امتداد یافته است. در کتاب‌های تاریخ یهود آمده است که یهودیان در برابر مزدکیان صف‌آرایی کردند و به مقابله پرداختند و رهبر آنان ***مرزوترای*** دوم بود.

از جمله مهمترین منابع تاریخ یهود که در مورد مزدکیان و یهودیان بحث کرده است، ***تاریخ یهودیان*** اثر ***هاینریش گریتز*** جلد سوم است.

گریتز می‌نویسد:

پس از فیروز، برادر او مدتی کوتاه و سپس قباد بر تخت نشست. در حدود ۵۰۱ میلادی مزدک هواداران بسیاری گردآورد که خود را زندیق می‌نامیدند. قباد نیز به مذهب مزدک درآمد و دستور داد که همهٔ دربار ایران نیز چنین کنند. طبقات پایین هوادار سرسخت مزدک شدند چون در پی ثروت و زن بودند. اشراف ایرانی سرانجام این شاه اشتراکی مسلک را به زیر کشیدند.(۵)

گریتز نهضت مزدک را ***طاعون کمونیستی*** می‌نامد و با پیش‌کشیدن نظریهٔ اشتراک زن در مورد مزدکیان می‌افزاید:

یکی از ارزش‌های مهم یهودیان به راستی خانواده بوده است. جوامع یهودی سپاه تشکیل دادند تا با مزدکیان مقابله کنند. رهبر اصلی این مقاومت ***مرزوترای دوم*** بود. او در حدود ۴۹۶ میلادی به دنیا آمد و پسر ***هونا*** یکی از شاهزادگان دوران اسارت بابل بود.

با حملهٔ سپاه مزدکیان و حمایت قباد از آنان ***هونا*** رئیس رش‌گالوتا و جمعی از بزرگان یهود اعدام شدند. مرزوترا در سپاه خود چهارصد سرباز داشت. در اثر قیام مرزوترا ایالت خودمختار یهودی در ***ماشورا*** نزدیکی ***کژیفون*** تشیکل شد و هفت سال دوام یافت. سرانجام ارتش آنان از ایران شکست خورد و مرزوترا به زندان افتاد. او و پدربزرگش ***مرخنینا*** را کشتند. در حدود ۵۲۰ میلادی مردم این شهر مصادرهٔ اموال شدند و به اسارت رفتند. افراد خانوادهٔ مرزوترا به یهودا فرار کردند و پسر مرزوترا را هم بردند که در آنجا تربیت شد.

گریتز که ابتدا قیام مرزوترا را علیه مذهب اشتراکی مزدک می‌داند، سرانجام آن را شکست به دست سپاه ایران می‌داند.

قباد مدرسهٔ تلمود را بست و روحانیان فرار کردند؛ همان آکادمی‌های ***سورا*** و ***پومپدیتا***.

این تصویری است که گریتز از دوران فرمانروایی قباد ترسیم می‌کند. و پس از گریتز نیز هر کس دست به نگارش تاریخ یهود در زمان ساسانیان زده است، همین ابهام‌های گریتز را ادامه داده است. از جمله ناتان بن داوید در ***تاریخ یهودیان ایران*** می‌نویسد که مزدکیان جوامع یهودی را طعمه‌های خوبی برای مصادرهٔ اموال و دزدیدن دختران و زنان زیباروی یافته بودند، از این رو پس از اعدام ***هونا***، ***رش‌گالوتای*** بابل قیام مرزوترا به راه افتاد. پایان کار این قیام پس از هفت سال مقاومت، شکست در سال ۵۲۰ میلادی و اعدام مرزوترا بود.

سرانجام سران سپاه ایران قباد را از پادشاهی برانداختند و برادرش جاماس را به جای او بر تخت نشاندند ولی قباد در دورهٔ دوم سلطنتش از یهودیان دلجویی کرد و دیگر سختگیری در

پشتیبانی از مذهب مزدکی نشان نداد و در نهایت همپیمانان مزدکی سابق خود را گردن زد.

با توجه به پژوهش‌های جدید قرن بیستم پیرامون نهضت مزدک و دیدگاه‌های پژوهشی معاصر در نگارش این دوره از تاریخ یهود باید تجدید نظری به عمل آید علی‌رغم علاقه به این کار به دلیل کمبود منابع از آن چشمپوشی کردم و آن را به فرصتی دیگر واگذاشتم.

در زمان انوشیروان (۵۷۹-۵۲۳ میلادی) رهبران فراری یهود به ایران و بابل بازگشتند و دانشگاه‌های ***سورا*** و ***پومپدیتا*** را برقرار کردند. انوشیروان مالیات سنگینی به یهودیان بست.

هرمز پسر انوشیروان (۵۸۹-۵۷۹) به اغوای موبدان به بدرفتاری با یهودیان و مسیحیان پرداخت. بار دیگر ***سورا*** و ***پومپدیتا*** بسته شدند.

بهرام چوبین با به زیرکشیدن هرمز از تخت شاهی، به پادشاهی رسید. یهودیان ایران و بابل با فرستادن کمک مالی و سپاه، او را تقویت کردند. بار دیگر ***سورا*** و ***پومبدیتا*** باز شدند. امپراتور روم ***موریتویس*** به حمایت از شاه فراری سپاهی فرستاد. این سپاه پس از تسخیر شهر یهودی‌نشین ***محوزا*** به دست موبد موبدان دستور کشتار همگانی یهودیان را داد. در هر جا که این سپاه پیروز می‌شد، انتقام از یهودیان گرفته می‌شد.(۶)

سرانجام بهرام چوبین گریخت و خسرو پرویز بر تخت نشست. خسرو پرویز (۶۲۸-۵۹۸) آرامش نسبی در مورد یهودیان را برقرار کرد؛ اما پیکرهٔ جامعهٔ یهودیان بابل و ایران آسیب جدی دیده بود. در این زمان بیش از هر وقت دیگر پیشگویی ***ربی شیمعون بریوحای*** روحانی و عارف بزرگ یهود امیدبخش بود. او پیشگویی کرده بود که از قوم ***ایشمائل*** یا اسماعیل پیامبری برخواهد خاست که به شرک ادوم (روم) و ستم ساسانیان پایان خواهد بخشید؛ ستاره‌ای در آسمان عربستان.

پی‌نوشت

۱- ناتان بن داوید. تاریخ یهودیان ایران. ص ۴۶.

۲- همان‌جا، ص ۴۷

۳- ژیلبرت ولیبی کلاپرمن. تاریخ قوم یهود. ترجمه مسعود همتی. جلد سوم. اوتصر هتورا. ۱۳۵۰.

۴- ناتان بن داوید. تاریخ یهودیان ایران. ص ۵۲.

5- Heinrich Graetz. History of the Jews. The Jewish Publication Society of America. 1974. Vol. 3.

6- Ibid.

فلسفه و پیشاعلم در تلمود

«داشتن ادب و معرفت مقدم بر دانستن توراه است.»

تلمود

در فاصلهٔ ۲۰۰ تا ۵۰۰ میلادی، میشنا، تلمود یروشلمی، و تلمود بابلی نگاشته شدند. پیرامون شکل‌گیری این آثار در فصل‌های پیش خواندیم و نیز دیدیم که بیش از آن چه آثاری تدوین شده به شمار آیند، جریان سامان‌یافته‌ای در زندگی یهودیان به شمار می‌روند.

یهودیان به کمک تلمود آداب و رسوم یکسانی در زمینهٔ نیایش، خورد و خوراک، ازدواج، تولد فرزند و بیشتر مسائل زندگی انسانی پیدا کردند. تلمود شکاف حاصل از دیاسپورا را پوشاند و موجب پیوستگی فرهنگی یهودیان ملل و نژادهای گوناگون شد و البته خالی از روح ملی‌گرایی هم نماند.

تلمود دارای سویه‌های بسیاری است. از جمله الهیات، قوانین زندگی و... که بحث در آنها از توانایی نگارندهٔ این کتاب خارج است، اما دو سویه از آن که اتفاقاً کمتر به آن پرداخته شده و از ارکان اهمیت تلمود است، یعنی فلسفه و پیشاعلم (Prescience) را در این فصل بررسی می‌کنیم. از میان مقوله‌های فلسفی نیز در این فصل به مقولهٔ اساسی و زیربنایی هرمنوتیک در تلمود که مورد توجه بسیار فیلسوفان قرن بیستم است می‌پردازیم.

ابتدا باید گفت که آیا می‌توان مقوله‌ای به نام *فلسفهٔ مذهبی* قائل شد. **دیوید نوواک*** در کتاب ***تاریخ فلسفهٔ یهود***** در مقاله‌ای به نام ***تلمود چونان سرچشمه‌ای برای اندیشهٔ فلسفی*** این بحث را مطرح می‌کند.

برخی قائل به وجود فلسفهٔ مذهبی نیستند به‌ویژه در مورد یهودیت به عنوان اولین مذهب متکی به وحی این استدلال را دارند که توراه اثری غیرفلسفی و حتی ضدفلسفی است زیرا اعتقاد

---

* David Novak ** History of Jewish Philosophy

به وحی، سرسپردگی و اطاعت را به دنبال دارد. ولی عامل طبیعت، کنکاش و مشاهدهٔ عقلانی را می‌طلبد.

برخی دیگر خلاف این نظر را دارند زیرا توراه با آن که یک کتاب فلسفی نیست ولی پیام آن به اندازه‌ای در پیوند با فلسفه و ژرف است که می‌تواند دستمایه اندیشهٔ فلسفی قرار گیرد. در این کتاب نیز دیدگاه اندیشمندان معاصری چون هشل، کاپلان، کوشنر، لویناس و غیره را دیدیم که نشانگر تأویل‌های فلسفی نیرومند از توراه است. اگر آن گونه رابطهٔ انسان و خدا در توراه وجود نمی‌داشت، آن را می‌شد یکسره تشریح مشیت الهی دانست. اما وجود عنصر خرد در توراه (خُخما)* و اهمیت آن همه چیز را تحت‌الشعاع قرار داده است. براساس این دیدگاه خرد الهی که جهان را آفرید همان است که توراه را نگاشت. فلسفه می‌تواند عشق به خرد باشد، چه خردی طبیعی (Sophia) چه خردی الهی (خُخما). اما برای رسیدن به جوهر فلسفی تلمود ابتدا باید تمایزی صورت گیرد میان خرد نظری و خرد عملی.

خرد نظری به حقیقت و شناخت به منظور شناخت بازمی‌گردد و به نظر دیوید نوواک این نوع از فلسفیدن در تلمود کم‌یافت می‌شود. اما در زمینهٔ فلسفهٔ عملی که به شناخت به‌منظور عمل بازمی‌گردد، وضع فرق می‌کند. پیشتر نیز در واشکافی سویه‌های یهودی مفهوم پرکسیس مارکس پیرامون این موضوع درنگی کردیم. چنان چه این حیطه از اندیشه را فلسفه ندانیم باید نیمی از آثار افلاتون و ارسطو را که تفکر در عمل انسانی است فلسفه ندانیم.

نوواک تجلی روح فلسفی تلمود را در نحلهٔ تفکر ربی عقیوا (اکیوا) می‌داند. ربی **ایشمائل** که مکتبی در تقابل با ربی عقیوا داشت بر دو اصل پافشاری می‌کرد: ۱- توراه با مفاهیم زبان آدمیان نوشته شده است. ۲- اصول عام توراه در **سینا** گفته شد ولی جزئیات در **خیمهٔ عهد** بیان گردید. نویسندگان تلمود این دو حکم ربی ایشمائل را در تضاد با ربی عقیوا می‌دانند. ربی ایشمائل بر آن بود که هیچ‌یک از آیه‌های توراه را نمی‌توان با معنایی جز آنچه واژگان آن در اختیار ما قرار می‌دهند تفسیر کرد و ربی عقیوا را به دلیل تفسیر باطنی متون مقدس سرزنش می‌کرد.

دیوید نوواک دیدگاه ربی عقیوا را استوار بر این اساس می‌داند که توراه قابل مقایسه با یک متن انسانی نیست. بنابراین هر یک از واژه‌های آن و حتی هر یک از حروف آن باید کارکردی خاص خود داشته باشند. ربی عقیوا معتقد به سطوح معنا و تأویل از سطحی به‌ژرف بود.(۲) از این‌رو او را ازپایه‌گذاران مکتب‌باطنی و عرفانی یهود می‌دانند.

ربی ایشمائل بر آن بود که اصول اساسی توراه که درسینا بیان شد مهم‌تر از جزئیات آن است که در خیمهٔ عهد گفته شد و این اهمیت در چگونگی ارائهٔ آن از سوی خدا بازتاب یافته است.

---

* واژهٔ عبری معادل خرد

ولی ربی عقیوا میان این دو اولویتی قائل نمی‌شد. در فصل‌های آینده خواهیم دید چگونه این تقابل فلسفی به ایجاد جریان قرائیم یهود می‌شود.

در تلمود تصریح شده است که تأویل دستورهای خدا در درجهٔ دوم اهمیت نسبت به متن صریح خود دستورات قرار دارند و عقل بشری نمی‌تواند به خرد الهی برسد. دیوید نوواک در این مورد استدلال می‌کند که در چنین سطحی ممکن است محدودیت دگماتیک در مورد خرد انسانی پیش بیاید و درنتیجه ماهیتی ضد فلسفی پیدا کند، ولی این ایده در دستگاه فکری مکتب ربی عقیوا دارای سویهٔ فلسفی می‌شود. در دیدگاه ربی‌عقیوا واژه‌های توراه باید بیشتر مانند داده‌های رمزی (data) تلقی شوند تا اوامری نوشته شده (dicta). زیرا توراه با مفاهیم زبان انسان سخن نمی‌گوید و واژه‌های آن را باید همان‌گونه نگاه کرد که موجودات طبیعت را. موجودات طبیعت تنها می‌توانند توسط تئوری‌های انسانی تشریح شوند که همواره دربارهٔ آنان است و نه ورای آنها. اما در مورد واژه‌ها و حروف توراه فرق می‌کند.(۳)

دیوید نوواک بر آن است که هستی‌شناسی توراه نزد ربی اکیوا بیشتر به دستگاه فکری افلاتون نزدیک است که میان خرد نظری و عملی رابطه‌ای دوسویه قائل است. مکتب مقابل ربی عقیوا که با نام ربی ایشمائل از آن یاد می‌کنند، به یادآورندهٔ تحلیل زبان در فلسفهٔ تحلیلی انگلستان و امریکا و دیدگاه‌های ویتگنشتاین است.(۴)

در دیدگاه ربی عقیوا توراه دارای کمال هماهنگی است و چیزی کم و زیاد ندارد.

دیدگاه تلمودی براساس واژهٔ کاشته‌شده (نتوثیم) در توراه و این تشبیه که واژه‌های توراه درست مانند هر چیز کاشته‌شده‌ای بارور و تکثیر شونده‌اند، نتیجه می‌گیرد که تکثیرشوندگی به این معنا نیست که متن اصلی توراه می‌تواند افزایش یابد، بلکه منظور آن است که واژه‌های توراه معقولند و آدمی را وامی‌دارند که پیاپی تأویل‌های جدید و خشنودکننده‌ای از آنها ارائه دهد.(۵) این دیدگاه تلمودی حاصل کنکاش‌های ربی عقیوا و شاگردانش است. دیوید نوواک می‌نویسد:

> شگفت‌انگیز نیست که همزمان و همراه با این رویکرد الهیات به سوی تدقیق خردورزانه، پیش‌شرط‌های تاریخیِ پدیداریِ فلسفه فراهم شده بودند.(۶)

آن چه گفته شد تنها پیش‌درآمدی بود در قائل‌شدن سویهٔ فلسفی برای تلمود و شکافتن همهٔ موارد بحث فلسفی تلمود که شامل جبر، اختیار، انسان و جامعه، انسان در برابر قانون و غیره را بیشتر به عهدهٔ متخصصان الهیات و تلمود می‌گذاریم.

سویهٔ دیگری از تلمود که باید مورد توجه قرار بگیرد، بازتاب پیشاعلم‌های زمانه در آن است. **پیشاعلم** واژه‌ای است که آن را در برابر ***علم‌هنجاری*** قرار می‌دهند. و تدقیق این مفاهیم، کارِ دانشمند معاصر *تامس س. کوهن* و کتاب مشهور او به نام ***ساختار انقلاب‌های علمی*** است.

پیرامون تعاریف کوهن شرح دکتر **بابک احمدی** را از کتاب **تردید** می‌آوریم:

آغازگاه اندیشه‌های کوهن ساده است. او می‌گوید چیزی وجود دارد که روال متعارف پژوهش علمی در آن رخ می‌دهد و از آن متأثر است. این چیز **علم‌هنجاری** است. اگر کسی بیرون زبان و منطق علم هنجاری کار کند و نظر بدهد، کارش **علمی** محسوب نخواهد شد. روال متعارف پژوهش علمی، تلاش برای حل معماهاست. هر دانشمندی در رویارویی با مسأله‌ها و معضل‌های علمی، به «حل معماها» می‌پردازد. هر معما پاسخی دارد هر چند برای یافتن آن پاسخ باید تلاش زیادی کرد و گاه این تلاش دیر به نتیجه می‌رسد، شیوهٔ مطرح‌شدن و گزینش معماها در هر دوره به چارچوبی مفهومی، شناختی و در نهایت به افقی علمی بازمی‌گردد که آن را «علم هنجاری» می‌نامیم.(۷)

براساس دیدگاه کوهن دوره‌های مختلف تاریخ علم دارای «سرمشق‌های علمی» خاص خود هستند و زمانی که تئوری‌های جدید پوستهٔ این سرمشق‌ها را می‌شکافند علم‌هنجاری دچار تزلزل می‌شود و «انقلاب علمی» از راه می‌رسد.

بابک احمدی شمای دیدگاه کوهن را چنین شرح می‌دهد:

شمایی که کوهن از دگرگونی علمی به دست می‌دهد، چنین است:
پیشاعلم ← علم هنجاری ← بحران ← انقلاب ← علم هنجاری تازه ← بحران تازه ← ...

در برخی موارد پیشاعلم‌هایی برای قرن‌ها و هزاره‌ها خارج از این چرخه باقی می‌مانند و منتظر دانشمندانی که آنها را دستمایهٔ کار خود قرار دهند. برای نمونه طب سوزنی دیگر پیشاعلم نیست اما مواردی چون تعیین خصوصیات یک فرد از روی صور فلکی حاکم بر زمان تولد او از جمله پیشاعلم‌های بسیار کهن هستند و یا پیشگویی و یا آن‌گونه که دکتر بابک احمدی مثال زده‌اند، موارد درمان بیماری‌های عصبی در جنوب ایران با نام **زارگیری** که در **اهل هوا** اثر شادروان دکتر غلامحسین ساعدی شرح داده شده است.(۹)

امروز در کشورهای غربی آن‌چه درمان به کمک نیروهای مغزی و روحی گفته می‌شد و گرایش پوزیتویستی در علم آن را خرافه و مهمل می‌دانست، به صورت دانش نوبنیادی به‌نام داینتیکس* در حال تدوین است.(۱۰) امروز این دانش می‌تواند معجزه‌های شفابخشی حضرت عیسی و موارد کرامات شفابخشی را با پایه‌های علمی توضیح بدهد و دیگر در حال بیرون‌آمدن از قلمرو پیشاعلم است.

---

* dynetics

پیش از آنکه به تهمت‌هایی که در طول دوهزار سال در مورد تلمود به یهودیان زده شده بپردازیم و بگوییم این نام را مترادف جادوگری، خرافه و غیره دانسته شده است، به مواردی از پیشاعلم بازتاب یافته در تلمود اشاره می‌کنیم که برخی از آنان چون نشانه‌شناسی*، امروزه دانشی تدوین شده است و یا نظریه‌های تعبیر نشانه‌شناسانهٔ رؤیا که توسط **فروید** و **یونگ** و**فروم** تدوین شده است.

برای ردیابی ریشه‌های دانش نشانه‌شناسی در تلمود نخست لازم است که تعریفی از نشانه داشته باشیم.

نشانه‌شناس معاصر *پیرس*** تعریف عام نشانه را چنین ارائه می‌دهد:

> نشانه برای کسی چیزی را به جای چیز دیگری با نسبت و توانایی خاصی بیان می‌کند. پس یک نشانه می‌تواند حاکی از چیز دیگری برای مخاطب باشد. فقط از این‌رو که این رابطهٔ حاکی‌بودن به میانجی‌گری یک تأویل‌کننده صورت می‌گیرد.(۱۱)

*اومبرتو اکو**** نشانه‌شناس و فیلسوف معاصر ایتالیایی مفهوم نشانه را چنین جمعبندی می‌کند:

> من نشانه را هر چیزی می‌دانم که براساس قرارداد اجتماعی از پیش استوارشده‌ای بتواند چیزی قلمداد شود که به جای چیز دیگری ارائه می‌گردد.(۱۲)

برای نمونه گل سرخ، گلی است از یک تیرهٔ گیاهی مشخص با ویژگی‌های طبیعی. اما اگر به آن بار دلالتی مضاعفی بیفزاییم و آن را به نشانهٔ مهر به کسی بدهیم، این دیگر یک نشانه است و گل از این پس به جای مهر دلالت می‌کند.

آشنایی بشر با کارکرد نشانه‌ها به قدمت آشنایی او با زبان است. بنابراین نشانه اختراع جمعی نوع بشر است که در طی مراحل تاریخ زبان تکامل یافته است. در فصل‌های انبیا دیدیم که چگونه دانیال نبی در بابل با نشانه‌های فرهنگ بابلی آشنا شد و به کمک آن دانش خوابگویی را پایه گذاشت. ادبیات یهود نیز دارای سویه‌های نشانه‌شناسیک برجسته‌ای است. اکثر پیشگویی‌های انبیا در قالب نشانه‌ها بیان شده‌اند برای نمونه یرمیای نبی در مکاشفهٔ خود دیگی جوشان می‌بیند که رو به شمال قرار دارد و خداوند می‌گوید که قبایل شمال را فرا خواهد خواند.(۱۳)

در کتاب حزقیال نبی زبان رمزآلود و مکاشفه‌ای نیرومندی به کار رفته است. موجوداتی با ابرعظیم و آتش جهنده که چهار صورت انسان، گاو، عقاب و شیر دارند از آسمان می‌آیند و

---

* Semiologie   ** Peirce   *** Omberto Eco

طوماری شیرین مزه به او می‌خورانند و او نبی می‌شود.

بسیاری از نشانه‌ها در میان ملت‌های باستان مشترک بوده‌اند، ولی در هر حال با ورود نشانه‌ها به متون مقدس این نشانه‌ها وارد فرهنگ یهود شده‌اند. ربی‌های تلمودی هنگام طرح‌ریزی مراسم مذهبی در نیایشگاه و مراسم جشن‌ها از این سویه‌های نشانه‌شناسی سود جسته‌اند.

برای مثال سفرهٔ جشن شب اول **پسح**. در کتاب ***هگادا شِل پسح*** که دعاهای مخصوص هر یک از خوراکی‌ها آمده است، نشانه‌های به‌کاررفته در سفره رمزگشایی می‌شوند. برای نمونه مخلوطی که از گردو، کشمش، بادام، پسته، خرما، آب انار و شراب درست می‌کنند ـ هَلِق یا هلیکا ـ به نشانهٔ گل مصر و بردگی بنی ایسرائل در آنجاست. و یا در بخشی از مراسم سبزی تلخ کرفس را در سرکه می‌زنند و می‌خورند به نشانهٔ تلخی‌ها و گزندگی‌های دوران بردگی.

در شب اول هر سال عبری ***رش هشانا***، در سفرهٔ جشن خانوادگی شُش گوسفند خورده می‌شوند به نشانهٔ سبک‌شدن گناهان، انار خورده می‌شود به نشانه پرباری و لوبیا به نشانهٔ عقل و حکمت، گوشت کله به نشانهٔ سربودن و دُم‌نبودن!

شباهت کارکرد نشانه‌شناسیک این سفره‌ها با سفره‌های ایرانی هفت‌سین و غیره شکی در وجود تأثیرپذیری میان این دو باقی نمی‌گذارد و از آنجا که قوانین ـ ***هلاخای*** ـ این سفره‌های یهودی در قرن‌های اول و دوم میلادی تدوین شده است، احتمال تأثیرپذیری ربی‌ها از رسم‌های ایرانی بیشتر است.

تلمود پیرامون تأویل نشانه‌ها برخوردی دولبه دارد. و این نکته بسیار قابل بحث است و شاید بتوان آن را حاصل توافق دو دیدگاه خردگرایی و شهودی بر سر میزان و نوع بیان دانش نشانه‌های یهود است. از سویی می‌بینیم که براساس گفته‌های ابنیاء پیشگویی و اخترگویی مردود دانسته می‌شود. یرمیای نبی می‌گوید:

> خداوند چنین‌می‌گوید طریق امت‌ها را یاد می‌گیرید و از علامات افلاک مترسید زیرا که امت‌ها از آنها می‌ترسند. چون که رسوم قوم‌ها باطل است.(۱۴)

و یا دیدیم که دانیال پیش از تعبیر خواب پادشاه به وصف خدای یگانه می‌پردازد و می‌گوید که خواب او را نه حکیمان، نه جادوگران و نه اخترگویان نمی‌دانند بلکه خدایی در آسمان هست که کاشف اسرار است.(۱۵) این تأکید دانیال نبی دیدگاهی را پدید می‌آورد که براساس آن خوابگویی‌ها فقط و فقط گونه‌ای تأویل از نشانه‌ها به‌شمار می‌روند و این دیدگاه از سوی ربی‌های تلمودی دنبال می‌شود.

ربی‌های تلمودی سرانجام مسئلهٔ خوابگویی و رمزگشایی نشانه‌های کیهانی را به این صورت سامان می‌بخشند که تأثیر ستاره‌ها در سرنوشت انسان را منافی با اصل اختیار و آزادی عمل

انسان که زیربنای تفکر یهود است، می‌دانند. بنابراین اخترگویی را با وجود مهارت زیادی که در نجوم داشتند، رد می‌کنند. در تلمود یروشلمی چنین آمده است:

هر چند که تفأل و پیشگویی را حقیقتی نیست، لکن علامت و نشانه حقیقت دارد.(۱۶)

و در جای دیگر:

علامت و نشانه واقعیت دارد.(۱۷)

به این ترتیب ربی‌های تلمودی با راه حل بسیار عاقلانه‌ای و با تشخیصی که هزاروهشتصد سال بعد، هنگام اعلام دانش مستقل نشانه‌شناسی از سوی **مونژن فردیناند سوسور** امکان‌پذیر شد، سویه‌های علمی را از سویه‌های خرافی و اسطوره‌ای جدا می‌کنند. بسیار احتمال دارد که خود ربی‌ها در زمینه‌های نجوم و اخترگویی پژوهش‌های وسیعی داشته‌اند، به‌طوری که گرایش شهودی زیر تأثیر ایسی‌ها و سپس به دنبال آموزه‌های ربی‌شمعیون بریوحای به این قلمروها گام گذاشت و به دستاوردهای حیرت‌انگیزی نیز رسید. اما جمعبندی تلمود بازتاب رعایت جانب احتیاط در جداکردن رسوم اقوام بت‌پرست از باورهای یکتاپرستی است. این احتیاط با توجه به پراکنده‌بودن یهودیان در میان اقوام قابل درک است.

لبهٔ دیگر برخورد تلمود با این موضوع‌ها، بستری است که می‌توان آن را نطفه‌های شکل‌گیری نظریه‌هایی چون حافظهٔ جمعی و تعبیر خواب به کمک رمزگشایی نشانه و تأویل متون مقدس و هرمنوتیک دانست.

در تلمود رؤیا یک‌شصتم نبوت دانسته شده است. یکی از گونه‌های دانش رمزگشایی نشانه‌های خواب بر تأویل آیه‌های توراه و ابنیاء استوار است. برای نمونه اگر کسی رودخانه در خواب ببیند، نشانهٔ صلح و سلامتی است، به تأویل از این آیهٔ یشعیای نبی:

اینک من صلح و سلامتی را مانند یک رودخانه به سوی او متمایل می‌کنم.

پرنده نیز در خواب صلح و سلامتی است به تأویل از یشعیای نبی:

مثل پرندگانی که پرواز می‌کنند، همان‌گونه خداوند اورشلیم را حفظ خواهد کرد.

دیگ در خواب صلح و سلامتی است. به تأویل از یشعیای نبی:

خداوندا تو صلح و سلامتی را برای ما تعیین خواهی کرد.

اگر درون دیگ گوشت باشد، تعبیر بد دارد به تأویل از میکای نبی:

ایشان را تکه‌تکه می‌کنند همچون چیزی که در دیگ و همچون گوشتی که درون پاتیل است.

درخت تاک (انگور) در خواب به معنی سقط جنین‌نکردن همسر شخص است؛(۱۸) به تأویل از مزامیر داوود:

زوجهٔ تو همچون تاک باروری خواهد نمود.

انجیر در خواب به نشانهٔ ماندگاری دانش در حافظه است؛ به تأویل از امثال سلیمان:

آن کس که از درخت انجیر نگهبانی می‌کند، خود از میوهٔ آن خواهد خورد.

زیتون در خواب به نشانهٔ فرزندان بسیار و نام نیک است؛ به تأویل از مزامیر داود:

فرزندان تو همچون نهال‌های درخت زیتون گرداگرد تو خواهند بود.

روغن زیتون نشانهٔ روشنایی دانش توراه؛ به تأویل از سفر خروج:

و تو بنی‌ایسرائل را امر فرما که روغن زیتون پاک کوبه‌شده برای روشنایی نزد تو بیاورند.

شیوهٔ عامیانهٔ تفأل‌زدن از راه گوش‌ایستادن در کلاس درس توراه و شنیدن اولین آیه از زبان معلم، برخاسته از همین دیدگاه است.

ربی‌ها، افزون بر تأویل نشانه‌های متون مقدس، نشانه‌های دلالت‌گر فرهنگ‌های دیگر را نیز در تلمود آورده‌اند از جمله غاز که نزد رومیان نشانهٔ هوش و شعور بوده، در خوابگویی تعبیر دانش قریب‌الوقوع دارد. تراشیدن سر که نزد مصریان عملی مقدس بوده، در رؤیا نشانهٔ نیکو است ولی تراشیدن سر و رو نحس است. همهٔ رنگ‌ها جز آبی سعد است، همهٔ پرنده‌ها جز جغد، بوم شاخدار و خفاش سعد است و همهٔ سبزیجات جز شلغم و همهٔ میوه‌ها جز خرما نشانهٔ نیکو هستند. نیز همهٔ نوشیدنی‌ها به جز شراب.

در تاریخ یهودیان خواب‌ها نقش مهمی دارند و این نه‌تنها در مورد تاریخ جمعی، بلکه در تاریخ زندگی افراد نیز چنین بوده است. کتاب‌های زیادی پس از یک خواب نوشته شده‌اند. در ۱۴۸ میلادی جوانی به‌نام گالن در هفده سالگی به خاطر یک خواب به دانش پزشکی روی کرد و مشهور شد.(۱۹) *نوستر‌داموس* پیشگوی مشهور فرزند خانوادهٔ یهودی به زور مسیحی‌شده‌ای بود که در جوانی منابع دینی و عرفانی یهود را خوانده بود.

یکی از دانشمندان یهود به نام **منشه بن ایسرائل** خواب‌ها را طبقه‌بندی کرد.

۱-خواب‌هایی که خاستگاه جسمانی دارند. برای نمونه کسی که سردش است، خواب برف می‌بیند. این خواب‌ها قابل اعتماد نیستند و لزومی ندارد به آنها فکر کنیم.
۲-خواب‌هایی که بازتاب اندیشه‌های انسان در طول روز است و مانند گروه نخست بی‌اهمیت است.
۳-خواب‌هایی که به کمک قدرت روح انگیخته می‌شوند و باید مورد توجه قرار گیرند و گونه‌ای نبوت خفیف هستند.

منشه بن ایسرائل دو درجه از الهام در خواب را مطرح کرد:

نخست انسان‌های شرور که از جنایت‌های خود در طول روز بر حذر می‌شوند و انسان‌های خوب که رؤیاها و مکاشفه‌های پیامبرانه می‌بینند. نمادهای این خواب‌ها خارج از درک انسان عادی است.

دومین حالت که گونه‌ای نبوت درجه دوم است، میان خدا و روح‌های پرهیزکار و نادری برقرار می‌شود.

اعتقاد به هشدار خدا به انسان‌ها در خواب در کتاب ایوب ۲۵-۳۳:۱۴ بازتاب یافته است:

> زیرا خدا یک دفعه تکلم می‌کند، بلکه دو دفعه و انسان ملاحظه نمی‌نماید. در خواب، در رؤیای شب. چون خواب سنگین بر انسان مستولی می‌شود، حینی که در بستر خود در خواب می‌باشد، آنگاه گوش‌های انسان را می‌گشاید و تأدیب ایشان را ختم می‌سازد تا انسان را از اعمالش برگرداند و تکبر را از مردمان بپوشاند. همان او را از حفره نگاه می‌دارد و حیات او را از هلاکت شمشیر. با درد در بستر خویش سرزنش می‌یابد و اضطراب دایمی در استخوان‌های وی است. پس جان او نان را مکروه می‌دارد و نفس او خوراک لطیف را. گوشت او چنان فرسوده شد که دیده نمی‌شود و استخوان‌های وی که دیده نمی‌شد، برهنه گردیده است. جان او به حفره نزدیک می‌شود و حیات او به هلاک‌کنندگان. اگر برای وی یکی به‌منزلهٔ هزار فرشته یا متوسطی باشد تا آن‌چه را که برای انسان راست است به وی اعلان نماید، آنگاه بر او ترحم نمود. خواهد گفت او را از فرورفتن به هاویه برهان.

این اعتقاد وجود داشت که هر تعبیری به زبان بیاید پس از بازگویی خواب به وقوع می‌پیوندد و اگر برای خوابی چند تعبیر بیان شود، ممکن است همهٔ آنها به‌وقوع بپیوندند. ولی برخی معتقد به کارسازبودن اولین تعبیر هستند. اشخاص نیکوکار خواب بد را خیلی پیش از وقوع می‌بینند و

فرصت تأثیرگذاری بر رویدادها و احتیاط را دارند اما انسان‌های فاسد مهلتی ندارند. بنابراین هر خوابی یک نامهٔ سر به مهر است که می‌تواند همان روز یا با فاصلهٔ اندک و یا پس از چند دهه به واقعیت بپیوندد. برداشت تلمودی آن است که هر خوابی دنبال تعبیرش می‌رود و با تعبیر کار تمام می‌شود.

در قرون وسطی این دانش تلمودی از سوی یهودیان پی گرفته شد. مسیحیان سخت معتقد به این توانایی یهودیان بودند، اما آنان را به جادوگری متهم می‌کردند و همیشه هراس داشتند که مبادا یهودیان خواب آنان را بد تعبیر کنند چون اعتقاد به وقوع حتمی تعبیر را نیز از یهودیان گرفته بودند.

در ۱۵۱۵ سلیمان بن یعقوب المولا در قسطنطنیه کتابی به نام **مِفَشِیر هَلمیم** یا **تعبیر خواب** نوشت و در ۱۵۷۶ در کراکوی چاپ شد. او از کلیهٔ منابع تلمودی پیرامون خواب از جمله نوشته‌های گمارا، یوسف و دانیال و نیز منابع غیریهودی، در کتاب خود استفاده کرد. در آن اشاره‌هایی به ابن‌سینا، ابن‌رشد، ارسطو و افلاتون نیز یافت می‌شود.

تحت تأثیر دنیای مسیحی در خوابگویی‌های عامیانهٔ یهودیان عناصر دیگری نیز وارد شد از جمله راه‌یافتن شیطان به خواب آدم‌ها. ***جاشوا تراچنبرگ***[1] در پژوهش خود پیرامون خرافه‌های یهودی در قرون وسطی می‌نویسد:

> در سفر حسیدیم آمده است که مثلاً وقتی مردی زنی را که هیچ رابطه‌ای با او ندارد، در آغوش می‌گیرد، این کار شیطان است. البته شیطان به روح او راه نیافته بلکه از ته دخمهٔ خود زمزمه می‌کند ... یهودیان نیز معتقد بوده‌اند که شیطان و ارواح خبیثه می‌توانند به زن یا مردی حلول کنند تا موجوداتی از آنها متولد کنند. آن موجودات در سلسله مراتب شیاطین شاهزاده به‌شمار می‌روند و از این‌رو شیاطین علاقه به آمیزش با انسان دارند.(۲۱)

در تلمود خلال مباحثی که پیرامون این پیشاعلم‌های زمانه صورت می‌گیرد، خرافه‌های زمانه نیز مورد بحث قرار می‌گیرند و گاه بازتاب یافته و پذیرفته می‌شوند. از جمله مفهوم **چشم بد** است که از دیدگاه‌های قدیمی بابلی-ایرانی است به یهودیان منتقل شده است. در مورد **چشم‌زخم** در فرهنگ ایران‌باستان آن‌قدر حساسیت وجود داشته که حتی اگر واژهٔ چشم‌زخم به زبان می‌آمده، حتماً به پندار جبران آثار مخرب آن گفتارهایی به زبان می‌رانده‌اند. در تلمود بنیان نظری چشم بد از داستان یوسف گرفته شده است. یوسف در اثر بدخواهی و حسادت اطرافیان

---

1 Joshua Tracktenberg

دچار به اصطلاح چشم بد و در رویدادهای اولیهٔ زندگی خود دچار بداقبالی می‌شود. هرچند که داستان یوسف خودگویای چیرگی آدمی و اعمال او بر بدخواهی‌های دیگران است.(۲۲)

پیرامون فرازها و فرودهای دانش، پیشاعلم و خرافه در تلمود سخن بسیار می‌توان گفت اما پیامدهای چنین کتابی در جوامع مسیحی و مسلمان چه بود؟ این کتاب در اوج دشمنی رومیان و دنیای مسیحی با یهودیان نوشته شد. دنیای مسیحی نمی‌توانست کینهٔ خود را متوجه توراه بکند زیرا بخش اساسی انجیل را تشکیل می‌داد.(۲۳) اما در این زمینه دیوار تلمود کوتاه بود و وجود پیشاعلم‌ها و باورهای عامیانه در آن راه را برای زدن تهمت‌های جادوگری به آن باز می‌کرد. یکی از مراسم هیجان‌انگیز مسیحیان در قرون وسطی سوزاندن تلمود بوده است. از جمله در ۱۲۴۲ در پاریس علی‌رغم دفاع برخی از روحانیون مسیحی از تلمود جمعیت‌هایی از کاتولیک‌های متعصب تلمودسوزان به راه انداختند. در ۱۵۵۳ نیز در رُم، ونیز و سایر نقاط ایتالیا تلمودسوزان به‌راه افتاد.

یکی از روحانیون مسیحی به نام **پاپ اینوسنت چهارم** تهمت ریختن خون مسیحیان در فطیر توسط یهودیان را باطل اعلام کرد و از تلمود دفاع کرد. اما باورنکردنی است که سوزاندن تلمود همچنان تا قرن هجدهم و بعد از آن نیز ادامه داشت. ***برنار لوییس**** پژوهشگر معاصر فرانسوی-یهودی در کتاب ***سامی‌ها و ضدسامی‌ها***** به جنجالی که ***آیزنمنجر،****** پژوهشگر زبان‌های شرقی در آلمان به‌راه انداخت اشاره می‌کند. او ظاهراً به مطالعهٔ تلمود پرداخته بود و حاصل کارش دو جلد کتاب بود که طی آن با سرهم‌بندی، فکت‌سازی و برخورد گزینشی و تأویل‌های دور از ذهن از متن تلمود، سرانجام آن را زیربنای دشمنی با مسیحیت و در نتیجه اثری ضدانسانی ارزیابی کرد و همهٔ دروغ‌هایی را که در زادخانهٔ یهودی‌ستیزی وجود داشت، در کتاب خود تکرار کرد. این کتاب پایهٔ نوشتن یکی از مهم‌ترین آثار یهودی‌ستیزی قرن نوزدهم به نام ***تلمود یهودیان*** نوشتهٔ ***کانُن اگوست رولینگ******** استاد دانشگاه پراگ شد. آن‌قدر تأویل‌های مغرضانه و دور از شأن علمی در این کتاب وجود داشت که نه فقط یهودیان بلکه پژوهشگران مسیحی نیز به آن اعتراض کردند. در ۱۸۸۵ رولینگ در مطبوعات به عنوان یک کذّاب و نادان افشا شد و پیرامون کتابش چنان رسوایی به‌راه افتاد که ناچار به چشم‌پوشی از مسند دانشگاهی خود شد.(۲۴) اما این رسوایی نویسنده مانند بسیاری موارد دیگر در عالم کتاب منجر به شهرت نویسندهٔ آن شد. سه ترجمهٔ فرانسه از سه مترجم متفاوت در ۱۸۸۹ چاپ شد. این کتاب در به‌راه‌افتادن

---

* Bernard Lewis ** Semites et Anti-Semites *** Eisenmenger

**** Canon August Rohling

کشتارهای یهودیان در آلمان و روسیه در فاصلهٔ ۱۸۶۷ تا ۱۹۱۴ نقش مهمی داشت و در سال‌های حکومت هیتلر بر اروپا به یکی از متون مقدس نازی تبدیل شد. پس از آن این کتاب مسکوت ماند تا آن‌که جدیدترین ترجمهٔ آن به زبان عربی در دو دههٔ قبل به چاپ رسید.

در همین زمان در آلمان به دنبال خیزش موج احقاق حقوق برابر یهودیان (نهضت هسکالا) **هرمس** یک محافظه‌کار مسیحی آلمانی که مخالف دادن حقوق یکسان به یهودیان آلمانی بود، تلمود را باعث تنزل یهودیان دانست و گفت که هیچ ملتی تا این اندازه تنزل نکرده است.(۲۵)

هرمس یک متفکر گمنام آلمانی بود، اما در همان زمان **هگل** یهودیان را «اهل روح» می‌نامید و **کانت** علت بقای آنان پس از انهدام دولتشان را نتیجهٔ منطقی خصلت‌های ویژهٔ مذهبشان می‌دانست. ***اگوست*** *Gförer* (۶۱-۱۸۰۳) از جمله متفکران غیریهودی بود که به نقش فیلون و یهودیت اسکندریه در شکل‌گیری مسیحیت اشاره کرد. او نزد ربی‌ها تلمود را آموخت و درک تلمود را در درک مسیحیت بسیار مؤثر دانست. او تأکید داشت که ربی‌های تلمودی یا پیشه‌ور بودند و یا شغل‌هایی داشتند که در آن هیچکس را استثمار نمی‌کردند و این تفاوت مهمی است میان آنان و کشیش‌های کاتولیک. نیز بر آن بود که اگر کشیش‌ها نیز مانند ربی‌های تلمودی زندگی کرده بودند، به رفورم پس از قرون وسطی نیازی نمی‌بود.(۲۶)

شلایر ماخر و **نیندز** از فلاسفهٔ مشهور این دوره نیز بر نقش اندیشه‌های فیلسوف یهودی اسکندریه، فیلون در شکل‌گیری مسیحیت تأکید داشتند.

پس از قرن‌ها که ماهیت حمله به تلمود از نظر تاریخ‌نگاران و فیلسوفان آشکار شده، هنوز این‌سو و آن‌سوی دنیا در کتاب‌هایی که خود اثباتاً حرفی برای گفتن ندارند، نفی تلمود موضوع مرکزی است.

رویکرد مدرنیته و دیدگاه پوزیتویسم به تلمود و کتاب عرفانی زوهر نمی‌توانست مثبت باشد. اولی به سبب وجود عناصر پیشاعلم و خواستِ عبودیت مذهبی و دومی را به دلیل دیدگاه شهودی آن نمی‌توانست مورد پذیرش اثبات‌گرایان قرار گیرد. **دیوید فردریش اشتروس** (۷۴-۱۸۰۸)، نقاد رادیکال الهیات در آلمان، با آن‌که روی اهمیت و عظمت کار **فیلون و یوسفوس** تأکید داشت، تلمود را اثری می‌دانست که زمان آن سپری شده است. برهان پوزیتویستی در رد تلمود نزد بیشتر متفکران ناقد یهودیت که در آن دوره می‌زیستند، بر همین محور دور می‌زند.

فلسفه به ویژه در نیمهٔ دوم قرن بیستم، توجه خاصی به میراث‌های فرهنگ یهود پیدا کرده است. امانوئل لویناس، فیلسوف ناقد اندیشه‌های هایدگر در کتابی به‌نام «چهار گفتار تلمودی» چهار مقولهٔ بحث‌شده در تلمود را می‌شکافد و جوهرهٔ پیشرو و ژرف آن را در زمینهٔ تفکر و

رابطهٔ فرد و اجتماعی نشان می‌دهد. در فصل‌های پیشین رویکرد پست‌مدرنیزم بـه ریشـه‌یابی مفهوم پرکسیس مارکس در یهودیت و تلمود را نشان دادیم.

کارل گوستاو یونگ علاوه بر آن که به گمان نگارندهٔ کتاب حاضر، از فلسفهٔ قبالا برای تدوین نظریهٔ کهن انگاره سودجسته و این موضوع را در فصل **نیایش خلقت** پی خواهیم گرفت. در تدوین نظریهٔ خـود دربـارهٔ رؤیـا، کـه در کـتاب ***انسان و سمبول‌هایش*** بـازتاب یـافته، سـویهٔ هشداردهندهٔ ناخودآگاه در خواب را مطرح کرده است که شباهت بسیار به دستاوردهای پیشا علم خواب‌شناسی نزد ربی‌های تلمودی دارد. یونگ بر آن است که ناخودآگاه هشیارتر از خودآگاه است و خطرها را پیش‌بینی می‌کند و در خواب بازتاب می‌دهد. یونگ موارد بالینی بسیاری را در این مورد شاهد می‌آورد. از این رو به نظر نگارندهٔ این کتاب، دانش فعلی بشر پیرامون خواب، از منبع همین پیشا علم یهودی تلمودی (قرن دوم میلادی) که بعدها از سوی دانشمندان مسلمان نیز با اصولی مشابه و بر اساس دانش قرآنی آنان تدوین شد، سودجسته است.(۲۷)

فیلسوف یهودی ـ فرانسوی معاصر ژاک دریدا توجه زیادی به سویه‌های شهودی و عرفانی یهود دارد. در هر حال به نظر می‌رسد که با به میدان آمدن تفکر پُست‌مدرن دوران ناسزا به تلمود جای خود را به پژوهش در آن سپرده است.

پی‌نوشت

1- History of Jewish Philosophy. David Novak. The Talmud as a source for philosophical reflection. Routledge, 1997, P63.

2- Ibid. P66.

3- Ibid. P67.

۴- وتیگنشتاین فیلسوف مشهور اتریشی - یهودی و استاد برتراندراسل.

5- History of Jewish Philosophy. David Novak. P72.

6- Ibid.

۷- بابک احمدی ـ کتاب تردید. نشر مرکز. چاپ اول، ۱۳۷۴ ص ۲۰۸ و ۲۰۹.

۸- همان جا، ص ۲۱۰.

۹- همان جا، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

مشخصات تک‌نگاری دکتر ساعدی به نقل از کتاب تردید.

غ. ساعدی. اهل هوا. مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی تهران ۱۳۴۵

۱۰- در این زمینه گوش بدهید به سخنرانی دکتر معظمی در مجتمع روانپزشکی. پیرامون دایـنتیکس در سال ۷۲.

۱۱- رولان بارت. اسطوره امروز. شیرین‌دخت دقیقیان. نشر مرکز ۱۳۷۵.

۱۲- همان‌جا.

۱۳- یرمیای نبی ۲و۱:۱.

۱۴- همان جا ۲و۱:۱۰.

۱۵- دانیال نبی ۲:۲۷.

۱۶- راو دکترا. کوهن. گنجینه‌ای از تلمود. ترجمه امیرفریدون گرگانی. ۱۳۵۰، ص ۲۸۹. به نقل از یروشلمی ـ شبات، ۸ج.

۱۷- همان جا. به نقل از کرتیوت ۶ الف.

۱۸- در ایران باستان درخت تاک این مفهوم را داشته است. در افسانهٔ تولد کوروش آمده است که مادر او خواب تاکی پُرشاخ‌وبرگ را دید.

19- Joshua Trachtenberg. Jewish Magic and Superstition. Atheneum, New Yrok. Third Printing. 1975, P231.

۲۰- تعبیر خواب ابن‌سیرین و دانیال نبی. ابوالفضل کمال‌الدین حبیش بن ابراهیم تفلیسی. تألیف مطبوعاتی حسینی.

21- Joshua Trachtenberg. Jewish Magic and Superstition. P50-60.

۲۲- در این زمینه نگاه کنید به «در نقد یک خرافهٔ رایج، نگاه شوم» نوشتهٔ ربی شلوموریسکین ترجمه از جوییش تایمز. چشم‌انداز. لوس‌آنجلس شمارهٔ ۴۶ سال ۱۹۹۶.

۲۳- البته حمله به عهد عتیق نیز در نیمه دوم قرن نوزدهم از سوی برخی متألهۀ مسیحی صورت گرفت که در آن خدای یهود را قهار، جبار و بیرحم دانستند و خدای انجیل را بخشنده و مهربان. برخی شبه‌محققان در ایران بدون ذکر منابع خود، همان حرف‌ها را تکرار کرده‌اند. پژوهشگر ایرانی دکتر میترا مقبوله به یکی از این‌گونه شبه‌پژوهش‌ها در مقالهٔ ***آیا خدای یهود بیمار است*** در شمارهٔ ۳۴ مجلهٔ ***ره‌آورد*** پاسخ داده است.

24- Bernard Lewis. Semites and Anti-Semites Norton, 1987. P106.

25- Julius Karlbach, Karl Marx and the Radical Critique of Judaism. Routledge, 1978, P93.

26- Ibid. P96.

۲۷- کارل گوستاو یونگ، انسان و سمبل‌هایش. ترجمهٔ ابوالقاسم صارمی ۱۳۵۲.

قرائیم: چالشی با تلمود

«... در آزادی کامل هرج و مرگ نهفته است و
در ثبات کامل، مرگ...»

ماکس دایمونت

در برابر دیدگاهی که تلمود را تورای شفاهی و چونان دستورالعمل زندگی برای یهودیان می‌دانست، نگرشی پدید آمد که در تاریخ فلسفهٔ یهود به قرائیم یا قاریان مشهور است*. این نام از گرایش و تأکید آنان بر خواندن متن توراه برخاسته و مشتق از واژه‌ای عبری به معنی پنج سفر توراه است. قرائیم اقتدار تلمود را پس زدند و جریانی را آغاز کردند که می‌توان آن را گونه‌ای امتداد دیدگاه‌های صدوقیان دانست. اما زمینهٔ جامعه‌شناختی بروز این گرایش چه بود؟

جنبش قرائیم از منطقهٔ بابل و غرب ایران به ویژه شهر همدان در اوایل قرن هشتم میلادی برخاست. در این منطقهٔ گسترده یهودیان بسیاری در روستاها می‌زیستند. آنان کشاورز یا پیشه‌وران خردی بودند که در بافت جمعیتی محل همگِن شده بودند. در این منطقهٔ سردسیر و کوهستانی ارتباط روستاها با شهرها بسیار دشوار بود. یهودیان روستایی این مناطق که جزو نخستین تبعیدیان، مهاجران و کوچندگان پس از حملهٔ آشور و بابل بودند، از بسیاری تحول‌های فرهنگی و فکری یهودیان مناطق شهرنشین دور مانده بودند. آنان توراه و قوانینش را می‌شناختند ولی حتی خیلی از جشن‌ها و مراسم یهودی را که در طی دوری چند قرنهٔ آنان از مرکز ثقل حوادث ساخته و پرداخته شده بود، نمی‌شناختند. آنان ذبح یهودی را با سادگی به جا می‌آوردند و قوانین خورد و خوراک را در آن حد که از توراه آموخته بودند، اجرا می‌کردند. تلمود به طور عمده برای یهودیان شهرنشین نوشته شده بود. اجرای کلیهٔ قوانین پاکیزگی و هلاخای

---

* در جلد پنجم دائرةالمعارف اسلامی این نام به صورت قرائین آمده است که صورت مُعَرب واژهٔ عبری قرائیم است.

بسیار پیچیدهٔ ربی‌های تلمودی و احکام حقوقی ـ فلسفی برای یهودیان روستانشین بابل و غرب ایران امکان‌پذیر نبود. ساختار زندگی سادهٔ آنان با رعایت‌های پیچیده و وسواس‌آمیز تلمودی جور درنمی‌آمد. و شاید حتی زندگی آنان برخی رعایت‌های تلمودی را نیاز نداشت زیرا زندگی کشاورزی در روستاهای کوچک سامان سنتی و ساده‌ای داشت. به تدریج فرهیختگانی از این مناطق در پی حل این تضادها به اندیشه پرداختند. آنان تحمیل تلمود را به مردمی که به آن چندان نیازی نداشتند و درکش برای آنان دشوار بود، عامل مؤثری در جداکردن روستائیان یهودی از توراه و دین خود یافتند. رویکرد آنان به پنج کتاب توراه و نفی قوانین شفاهی، محمل نظری خود را هم در دیدگاه‌های صدوقی و نیز آن‌گونه که دیدیم در تفکر ربی‌ایشمائل (مکتب مقابل ربی‌عقیوا) می‌یافت. این منطقه با جنبش‌های مانی و مزدک که رفورم مذهبی در دین زرتشت بودند آشنایی داشت و در نتیجه برخورد فرهیختگان یهودی برای به‌راه‌انداختن یک رفورم با شهامتی خاص همراه می‌شد.

در حدود ۷۴۰ میلادی از غرب ایران* خیاطی به نام ***عوبدیا*** ملقب به ***ابوعیسی*** نهضت قرائیم را رهبری کرد.(۱) او هم خطیب چیره‌دستی بود و هم فنون جنگاوری می‌دانست. ابوعیسی منکر تلمود شد. سپاهی از ده هزار یهودی گرد او آمدند و او را ناجی خود دانستند. ابوعیسی در فکر خودمختاری بود و از این رو با سپاهیان ایران و بنی‌امیه جنگید و در یکی از جنگ‌ها کشته شد. برخی از تاریخ‌نگاران میان قیام ابوعیسی و قیام ***ابومسلم خراسانی*** علیه بنی‌امیه رشته‌های پیوند مشاهده می‌کنند. از جمله ***ناتان‌بن داوید*** در ***تاریخ یهودیان ایران*** محرک قیام ابوعیسی را، ابومسلم خراسانی می‌داند.

از شهر همدان، در حدود ۸۰۰ میلادی، مردی به نام ***یهودا یودقان*** برخاست. برخی در دشمنی با او می‌گفتند که شتربان بوده است. او خود را پیشقراول ماشیح و دکترینش را حاصل مکاشفه‌های خود می‌دانست. دیدگاه‌های او سویه‌های فلسفی داشت؛ برای نمونه هرگونه دادن نسبت مادی یا انسان‌وارگی به خدا را نادرست می‌دانست زیرا خدا برتر از موجودات است و درنتیجه همهٔ توصیف‌های از این دست در توراه یکسره استعاره به شمار می‌روند. یهودا یودقان بر آن بود که ما چون خدا را قادر مطلق و توانای کل می‌دانیم، نمی‌توانیم بگوییم که همهٔ کارهای انسان‌ها از پیش تعیین شده‌اند؛ انسان در اعمال خود آزاد است و اختیار دارد.

یهودا یودقان اصول ریاضت ویژه‌ای را رعایت می‌کرد. هواداران او گوشت و شراب نمی‌خوردند. به دفعات نماز می‌خواندند و مراسم و جشن‌های مذهبی را اجرا نمی‌کردند.

هواداران یهودا یودقان را ***یودقانیان*** می‌نامیدند. آنان براساس انگاره‌ای که هواداران مزدک و

---

* برخی او را ساکن اصفهان می‌دانند.

بابک خرمدین را به یاد می‌آورد، مرگ یهودا یودقان را باور نداشتند و بر ظهور دوبارهٔ او پافشاری داشتند.

یکی از هواداران یهود ایودقان به نام *موشکا** بر آن شد که آموزه‌های پیشوای خود را به همهٔ نقاط ببرد و به یهودیان بقبولاند. او با نوزده تن از هوادارانش از همدان بیرون رفت اما همراه آنان در نزدیکی قم کشته شد.(۲)

پیشوای دیگر قرائیم *بنیامین نهاوندی* (۸۵۰-۸۰۰ میلادی) بود. او نیز پیرامون انتساب صفات مادی و انسانی به خدا همان دیدگاه یهودا یودقان را داشت و قبول نداشت که خدا در کوه سینا با صدای خود سخن گفته باشد و صدا را صدای فرشتگان می‌دانست. بنا به نظر او خداآفرینش زمین را به عهدهٔ فرشتگان گذاشت و خودش بر آن نظارت کرد. بنیامین نهاوندی در زمینهٔ اصول اخلاقی دیدگاه‌هایی نزدیک ربی‌های تلمودی داشت. او برخی از آموزه‌های تلمود را برگزید و از هواداران خود خواست تا با گزینشی آزاد، هر کدام را که دوست دارند بپذیرند و وارد اصول عقیدتی خود بکنند. این گونه برخورد گزینشی و نیز تأکید بر متن توراه و تأویل از آن، سرانجام منجر به شکل‌گیری گرایش‌های بی‌شماری درون قرائیم شد. یکی از رهبران مهم دیگر قرائیم *دانیال بن موشه‌القمیسی* بود.

خردگرایی قرائیم آنان را در تقابل با دیدگاه‌های عرفانی‌ای قرار می‌داد که در فلسطین شکل گرفته بود و با پس زمینه‌های ایسی، بر اعتقاد به ارواح، فرشتگان، دیوان و استفاده از قدرت جادویی نام خدا و فرشتگان استوار بود. قرائیم با هر گونه دیدگاه غیرخردگرایانه آشتی ناپذیر بودند. آنان در این نگرش به اندازه‌ای پیش رفتند که استفاده از گیاهان دارویی را گونه‌ای جادوگری دانستند و به استناد به آن که شفابخشی در دست خداست، درمان بیماری انسان‌ها و کمک‌گرفتن از دانش پزشکی را نفی کردند.(۳)

ربی‌ها و پیشوایان دینی بابل ابتدا بر آن بودند که قرائیم را با نادیده‌گرفتن و بیرون نگه‌داشتن از حلقهٔ قدرت مذهبی نابود کنند. اما قرائیم نیرومندتر از این ترفندها بودند. هر دو سو اعلام نبرد کردند و جنگ قلمی به راه افتاد. این چالش در سال ۸۱۴ میلادی هنگام انتخاب *رش‌گالوتا* و ریاست مدرسهٔ مذهبی *پومپدیتا* به عرصهٔ نیروهای اجتماعی کشیده شد. برخی از قرائیم کرسی‌های استادی پومبدیتا را از آن خود کردند و در ۸۲۵ جدال بر سر روی کارآمدن یکی از این دو گرایش جدی شد.

یکی از نامزدهای مقام رش گالوتا که از رهبران قرائیم بود، *عانان بن داوید* نام داشت. او از

---

* Mushka

جمله گائون‌هایی* بود که اعتقاد به تلمود نداشت و **مشینا** و **گمارا** را لازم نمی‌دانست. به گمان او تنها متن توراه برای یهودیان کافی بود. برخی از تاریخ‌نگاران عانان بن داوید را شاهزاده‌ای ثروتمند از نسل داوود دانسته‌اند و همین کافی است که امتداد خط فکری اشراف صدوقی را در دیدگاه‌های او بازیابیم. عانان بن داوید دیدگاه‌های روشن و پویایی داشت که بعدها پیروانش آنها را به جزم‌های خشک تبدیل کردند. او کتابی به زبان آرامی نوشت که امروز بخشهایی از آن در دست است.

وقتی که شهرت عانان بن داوید افزایش یافت و وزن جمعیت روستایی بابل و ایران به فراگیرشدن اندیشه‌های او دامن زد، انتخاب او به ریاست دینی جامعهٔ بابل، رش‌گالوتا، به میان آمد. بر سر این انتخاب میان یهودیان بابل اختلاف افتاد. خلیفهٔ بغداد عانان بن داوید را مدتی زندانی و سپس آزاد کرد. او به فلسطین رفت و در اورشلیم کنیسایی تأسیس کرد که ویژهٔ آموزه‌های قرائیم بود. در کنیساهای قرائیم نمازهای تدوین شده را نمی‌خواندند و فقط بخشهایی از توراه قرائت می‌شد.

مراسم و جشن‌هایی که در توراه ذکر نشده‌اند، نزد قرائیم اعتبار نداشتند؛ برای نمونه **جشن روشنایی‌ها** یا حنوکا که به یاد پیروزی حشمونائیم بر یونانیان برگزار می‌شد، نزد آنان برگزار نمی‌شد.

قرائیم پس از مرگ عانان بن داوید وضع نابسامانی پیدا کردند. فرقه‌گرایی پیکره آموزه‌های آنان را شکاف داد و به انواع دسته‌های کوچک تبدیل شدند.

فرقهٔ **اخباری‌ها** که از شهر **اخبار** در شرق بغداد برخاستند در هلاخای** تلمودی پیرامون خوراکی‌ها تجدید نظر کردند و بر آن بودند که کتاب مقدس فقط خوردن برخی از قسمت‌های چربی حیوانات قربانی را ممنوع کرده و غیر از آن آزاد است.

رهبر ایرانی دیگر قرائیم **ابوعمران موسی** نام داشت که از قصبه‌ای به نام **سَفران** نزدیکی کرمانشاه برخاست و به تفلیس گرجستان مهاجرت کرد. او به **ابوعمران التفلیسی** مشهور است. التفلیسی بر آن بود که آموزه‌های خود را از کتاب مقدس استخراج کرده است. براساس دیدگاه او ازدواج دایی و عمو با خواهر یا برادرزاده آزاد بود. بازتاب زندگی قبیله‌ای و مناسبات عشیره‌ای منطقه که بر ازدواج‌های خانوادگی استوار بود، در این رفورم دیده می‌شود. نظر او دربارهٔ تقویم یهودی با نظر ربانیم و دیگر قرائیم فرق داشت و بر آن بود که شروع ماه جدید باید با پنهان‌شدن ماه آغاز شود و نه با ماه نو. او منکر رستاخیز جسمانی بود. پیروان او به نام **ابوعمرانی‌ها** یا

---

* از ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ میلادی را عصر گائون‌ها می‌نامیدند. گائون‌ها رهبران مذهبی یهود در بابل بودند.

** دستورهای تلمود در زمینهٔ امور روزمره.

تفلیسی‌ها مشهور شدند و تا چندین قرن باقی ماندند.

قرائیم مرکزیت مذهبی نداشتند و بنابراین وحدتی میان اندیشه‌های فرقه‌های گوناگون آنان وجود نداشت. قرائیم خراسان مراسم مذهبی به کلی متفاوتی با دیگر قرائیم داشتند.(۴)

یکی دیگر از فرقه‌های قرائیم متعلق به **موسی** از بعلبک سوریه بود. او بر آن بود که پسح باید همیشه روز پنجشنبه آغاز شود و نماز نه به سوی بیت همیقداش، بلکه رو به غرب خوانده شود.

اما دستاورد جنبش قرائیم منحصر به این خرده‌کاری‌های اصلاح‌طلبانه نبود. آنان به دلیل تأکید بر خواندن متن توراه بهتر از دیگران دستور زبان عبری و فرهنگ واژه‌های آن را می‌دانستند. این جنبش مهاری بود بر بت‌شدگی تلمود و دیدگاه تلمودی را از خطرافتادن در دام تحجر نجات داد. فرایند چالش تلمودی‌ها و قرائیم نیز برای فرهنگ یهود بس درس‌آموز بود.

هر چند برخی از تاریخ‌نگاران عانان بن داوید را *لوتر* یهودیان و قرائیم را پروتستان‌های یهودی دانسته‌اند، اما سرنوشت این جنبش برخلاف نهضت *لوتر*، باقی‌ماندن به شکل فرقهٔ نیرومند و مستقلی نبود.

یکی از گائون‌های فرهیختهٔ این دوران که او را پدر فلسفهٔ یهود در قرون وسطی دانسته‌اند به‌نام *سعدیا بن یوسف‌الفیومی* (۹۴۲-۸۸۲ میلادی) متوجه نکات مثبت در نگرش قرائیم شد. برای شناخت بیشتر تأثیر سعدیا گائون بر قرائیم نخست اندکی به دستاوردهای این فیلسوف می‌پردازیم. او نخستین کسی بود که فلسفهٔ ارسطو را وارد دیدگاه تلمود کرد. او افزون بر گرایش هلنیستی در فلسفه، به تفکر و فلسفهٔ اسلامی نیز توجه و به زبان و اندیشه عرب چیرگی داشت.

اثر مهم سعدیا گائون *کتاب باورها و ایمان‌ها* در زمینهٔ کلام است. فصل اول کتاب به نظریه شناخت‌شناسی و الهیات خردگرایانه، فصل دوم به آفرینش و آفریدگار، یگانگی و صفات خدا، فصل سوم عدل الهی، ارادهٔ آزاد، خیر و شر و پاداش و مجازات اختصاص دارد. سعدیا گائون اساس و هستهٔ علم کلام یعنی انطباق دستورهای خدا در توراه با اصول عقلانی را در فلسفهٔ یهود به کمال رساند. ***هگایی بن شمایی*** پژوهشگر معاصر در رسالهٔ ***کلام در فلسفهٔ قرون وسطای یهود*** از مجموعهٔ ***تاریخ فلسفهٔ یهود*** کار سعدیا بن یوسف را در این زمینه، روشن‌ترین و کامل‌ترین کار تا آن تاریخ می‌داند.(۵)

سعدیا گائون نخست قرائیم را به عنوان فرقه‌ای یهودی به رسمیت شناخت. این کار موجب کاهش فاصله‌ها و بازشدن درهای گفتگوی سازنده شد. سعدیا گائون با آگاهی به این واقعیت که یهودیان بسیاری در جهان بودند که تنها زبان عربی می‌دانستند و با عبری آشنایی نداشتند، توراه را به زبان عربی ترجمه کرد. این گامی بود که او به سوی قرائیم برداشت و به پیروان آنان که اعتقاد به خواندن خود توراه داشتند، نزدیک شد. از سوی دیگر سعدیا گائون دستچینی از آموزه‌ها و مفاهیم قرائیم را وارد تلمود کرد. از آنجا که قرائیم بر ظرافتهای زبان عبری انگشت می‌گذاشتند،

سعدیا گائون آموزش دقیق دستور زبان عبری را جزو آموزش‌های تلمودی دانست تا به این شیوه قدرت مقابله با بازی‌های کلامی قرائیم را افزایش دهد. از سوی دیگر دیدگاه‌های مخالف خود را نیز قاطعانه اعلام کرد. رویداد حیرت‌انگیزی رخ داد: قرائیم دریافتند که عناصر جنبش آنان ربوده شده و دیگر جای پافشاری تعصب‌آلود بر سر آنان باقی نمانده و از این رو خود به اقدامی متقابل دست زدند و در دیدگاه‌هایشان رفورم کردند و عناصری از یهودیت تلمودی را وارد دستگاه فکری خود کردند.

در آثار سعدیا گائون چالش با دیدگاه‌های جدی یکی از اندیشمندان قرائیم به نام **خیوی بلخی** به جا مانده است. اما از خیوی اثری در دست نیست و تنها می‌دانیم که در بلخ دیدگاه‌های قرائیم را تبلیغ کرده است.

در حوالی قرن سیزده و چهارده میلادی تلاشی برای آشتی میان قرائیم و یهودیت تلمودی صورت گرفت. یکی از ربی‌های تلمودی به نام ***شِمَریا نگروپونت**** اعلام کرد که همهٔ یهودیان باید متحد و یکپارچه باشند. در مورد اختلاف با قرائیم او بر این نظر بود که هر دو طرف اشتباه می‌کردند: قرائیم به دلیل دورانداختن دیدگاه تلمودی و ربی‌ها به خاطر آن که در برابر حقیقت کوتاهی ورزیده و تلمود را بالاتر از توراه نشانده و از فراز آن به توراه می‌نگریستند. کوشش‌های این ربی چندان به‌بار ننشست.

در این زمان قرائیم سه مرکز داشتند: قاهره، قسطنطنیه در امپراتوری بیزانس و **سولشات** در جزیرهٔ کریمه. قرائیم نیز گام‌هایی به سوی تلمودی‌ها برداشتند، از جمله ***اهرون‌بن‌یوسف*** (۱۳۰۰-۱۲۷۰) پزشک فلسفه‌دانی بود که بیش از قرائیم دیگر با تلمود آشنایی داشت.

هارامبام (ابن میمون) نیز با آوردن انتقادهای خود از متکلمان و قرائیم در ***دلالت الحائرین*** و نیز رابطهٔ پیگیر و مستقیم موفق به جذب قرائیم مصر شد. در حدود قرن پانزدهم قرائیم قانون تاریک‌بودن روز شبات را ملغی کردند و اجازهٔ روشن‌کردن چراغ در روز جمعه برای استفاده در روز شنبه را به پیروان خود دادند و ماه نو را آغاز ماه عبری دانستند. از جمله قرائیم ترکیه، کریمه و جنوب لهستان تقویم ربانیم را پذیرفتند.

هر چند جریان فکری قرائیم در پیکرهٔ کلی فرهنگ یهود جذب شد و عناصر مثبت خود را نیز به آن بخشید ولی قرائیم چونان یک فرقه** به معنای دقیق کلمه، به بقای خود ادامه دادند. در قرن دوازدهم روحانی یهودی به نام **بنیامین تودلا** به جهانگردی پرداخت تا با جوامع یهودی دنیا آشنا شود و سفرنامه‌ای نیز نوشت. بنا به گفتهٔ او از جمعیت یهودی کاهش‌یافتهٔ قسطنطنیه که ۲۵۰۰ نفر بود، ۵۰۰ نفر آن قرائیم بودند.(۶) در سرزمین‌های دیگر نیز قرائیم تا دوران حاضر باقی

---

* Shemarya of Negroponte ** Sect

ماندند و در زمان جنگ دوم جهانی در شبه جزیرهٔ کریمه فرقه‌ای مستقل داشتند. قرائیم ساکن در اتحاد جماهیر شوروی در طی جنگ دوم روانهٔ کوره‌های آدمسوزی هیتلری شدند و برخی نیز مورد غضب استالین قرار گرفتند. بنا به برخی منابع در دههٔ هشتاد در لیتوانی همچنان ده هزار تن از قرائیم زندگی می‌کردند.

از آنجا که خاستگاه قرائیم، ایران و بابل بود، تأثیر دیدگاه آنان بر روی یهودیان غرب ایران قابل بررسی است. در مناطقی مانند همدان، کرمانشاه و نهاوند همواره یهودیان دیدگاه‌های ویژه‌ای داشته‌اند. به‌ویژه در قرن حاضر و پس از انقلاب مشروطیت، کمرنگ‌بودن سنت‌های تلمودی در بافت زندگی آنان مشهود است.

تاریخچهٔ قرائیم را با فشردگی به پایان رساندیم ولی یک مبحث بسیار مهم را باید آغاز کُنیم: تأثیر قرائیم در شکل‌گیری جنبش معتزله و تأثیر متقابل معتزله بر کلام یهود. برخی از پژوهشگران فرقهٔ صدوقیان و قرائیم را خاستگاه دیدگاه معتزلهٔ اسلامی دانسته‌اند. از جمله برجسته‌ترین این پژوهشگران دکتر *محمدجعفر جعفری لنگرودی* است.

دکتر *جعفری لنگرودی* در کتاب *تاریخ معتزله* ادبیات خردگرای یهود را پایه‌ای برای مفاهیم کلیدی معتزلهٔ اسلام می‌داند و در مورد آثاری چون ایوب، امثال سلیمان، جامعهٔ سلیمان می‌نویسد:

> در نوشتجات مذکور مسئله حسن و قبح عقلی که بعداً به دست معتزلهٔ اسلام افتاده است، اساس کار است. یعنی مباحث اخلاقی را تعبداً دیکته نمی‌کنند بلکه به عنوان این که عقلاً خوب یا بد است مطرح کرده‌اند. به هر حال کتب دینی یهود پیش از ولادت مسیح به زبان یونانی ترجمه شده بود.(۷)

دکتر جعفری لنگرودی در زمینهٔ گزینش عناصر فلسفهٔ یونان، یهودیان را پیشگام و پیشاهنگ آن را *فیلون اسکندریه* می‌داند و می‌نویسد:

> فیلون از اهالی اسکندریه می‌کوشید تا بین عقاید دینی یهود و فلسفهٔ یونان سازش پدید آورد. همین کاری است که معتزلهٔ اسلام و علمای کلام و فلسفه در اسلام وقت خود را صرف آن کرده‌اند و شاید هیچوقت ندانسته‌اند که پیش‌کسوت در این راه *فیلون* بوده است. مردی با اطلاع مانند *ابوزهره* بدون دلیل کلام را مخلوق معتزلهٔ اسلام در بحث با مجسوس و ثنویه و اهل بدعت و فقها و اشاعره و ماتُریدیه می‌داند. این گونه اشخاص خلق ما قبل اسلام را کلا وحشی و بی‌فرهنگ می‌دانند. در حالی که دنیاپر است از کتاب و کتابخانه راجع به فرهنگ‌های قبل از اسلام...(۸)

دکتر جعفری لنگرودی پیدایش راسیونالیسم (خردگرایی) در یهودا را حاصل همسایگی فلسطین و یونان و علم کلام یهود را از مظاهر آن می‌داند:

که تا ظهور مسیحیت به قدر کافی پخته شده بود و می‌توانست لاهوت مسیحی (کلام مسیحی) را تحت نفوذ قرار دهد و آن را اداره کند زیرا آثار دینی یهود گسترده‌تر از آثار مسیح(ع) بود.

در این پژوهش راسیونالیسم یهود به دو دورهٔ قبل از اسلام و پس از اسلام تقسیم شده است. دورهٔ خردگرایی پیش از اسلام، دو جریان صدوقیان و فریسیان را دربرمی‌گیرد. دکتر جعفری لنگرودی رابطه‌ای میان واژهٔ صدوقی و زندیق می‌بینند که البته با توجه به نام صادوق، کوهن‌گادول دوران سلیمان و انتساب خاندان صدوقیان به او این احتمال ضعیف به شمار می‌رود.

صدوقیان از معتزلهٔ اسلام تندروتر بودند و حتی به معاد و فرشتگان اعتقاد نداشتند. در مقابل، فرقهٔ فریسیان پیش‌نمونهٔ اخلاق و معتقدات مکتب حدیث در اسلام هستند.
دکتر لنگرودی می‌نویسد:

معتزلهٔ اسلامی که در عهداموی به صورت فرقه‌ای ظاهر شدند، با لاهوت یهود و مسیحی آشنایی داشتند... علت این که برخی از معاصران تازی ناآگاه سعی دارند معتزله را به ایران یا به شیعه پیوند دهند، این است که خود را از نقایص معتزله کنار بکشند وگرنه تمام اسناد و مدارک جهانی دین یهود، حکایت از بروز اعتزال در مذهب یهود دارد. به همین جهت یهود بعد از اسلام هم متوجه محصول کار معتزلهٔ مسلمان شدند.(۹)

بنا به دیدگاه‌های دکتر جعفری لنگرودی در دورهٔ خردگرایی یهود پس از اسلام، فرقهٔ قرائیم یا *قاریان* تحت تأثیر کلام اسلامی قرار داشتند. البته این پژوهشگر عانان بن داوید و سعدیابن یوسف (سعدیا گائون) هر دو را تحت تأثیر مکتب معتزلهٔ اسلام می‌داند که راسیونالیسم یهود را زنده کردند. سعدیا هم چون معتزله عقیده داشت که الهام و وحی باید مطابق عقل باشد. او که مدرس منطق و فلسفهٔ یونان به زبان عربی بود بر آن بود که دین و عقل مکمل یکدیگر هستند و موسی‌بن میمون (ابن میمون) آموزه‌های او را پی گرفت.

در اصل علم کلام زمانی پدید می‌آید که دین و خردگرایی یا دین و فلسفه با یکدیگر درآمیزند و در پاسخ به اصول عقاید دینی رهیافت خردگرایانه جستجو شود. این جریان علم کلام را پدید می‌آورد. فیلون علم کلام یهود را پایه گذاشت.

دکتر جعفری لنگرودی می‌نویسد:

معتزلهٔ یهود و راسیونالیسم در شمال جزیرةالعرب و غرب آن حتی در یثرب حضور داشتند. جناح افراطی معتزلهٔ یهود فقط عقل را قبول داشتند و نه وحی را. یعنی همان چیزی که ابوسفیان هم قبلاً به آن اظهار علاقه کرده بود. **ابوزهره** از فجرالسلام دکتر **احمد امین** نقل کرده است که موارد شباهت بین معتزلهٔ یهود و معتزلهٔ اسلام بسیار است.(۱۰)

بی‌تردید دیدگاه‌های صدوقی بر روی امویان تأثیر داشته‌اند. خاستگاه طبقاتی مشابه هر دو - اشراف یهود و اشراف قریش - این شباهت ایدئولوژیک را توجیه می‌کند. به گفتهٔ دکتر جعفری لنگرودی طبیعی بود که ابوسفیان و خاندانش پیرو اصالت عقل باشند و وحی را انکار کنند زیرا وحی موازنهٔ قدرت در حجاز میان بنی‌هاشم و بنی‌امیه را بر هم زده بود. باید افزود که ابوسفیان و جریان او هرگز به گرد پای خردگرایی پیامبر اسلام نمی‌رسند. خرد آنان در محدودهٔ تنگ حفظ منافع طبقاتی ایشان معنا می‌پذیرفت و با خردجهانی پیامبر اسلام تفاوت ماهوی داشت. آنان با وجود خرد صوری خود دامن زننده به خرافات جاهلی و عشایری عرب بودند. در هر حال متفکران معتزله به عنوان یک جریان فکری از خاستگاه طبقاتی اولیهٔ آن و ابوسفیان فاصله می‌گیرند و اصول عقایدی در خور بررسی جدی پیدا می‌کنند و منشأ تحول‌های فکری مهم می‌شوند.

معتزلهٔ خبر واحد* را حدیث نمی‌دانستند و احادیث مخالف عقیدهٔ خودم را رد می‌کردند. خاستگاه سیاسی فشار معتزله بر احادیث، دشمنی با خاندان حضرت علی علیه‌السلام و شیعهٔ او بود. معتزله نیز چون صدوقیان بنا به خاستگاه طبقاتی خود جدایی دین از سیاست را قبول داشتند و این به معنی جدانگه‌داشتن مردم در محدودهٔ دین و دور از سیاست و رویدادهای اجتماعی زمان بود و در نهایت به انحصار قدرت سیاسی می‌انجامید.

فریسیان و اهل حدیث یهود نیز (هواداران تورای شفاهی) بر شرکت مردم در امور سیاسی تأکید داشتند. سنهدرین یک پدیدهٔ فریسی برای محدودکردن انحصار قدرت معبد بود.

اما عناصری که در دیدگاه اعتزالی پدید آمد به رشد اندیشهٔ دینی کمک کرد. از آن جمله شک، به عنوان روشی اساسی تحقیق معتزله و مخالفت آنان با برداشت تحت‌اللفظی که ساده‌اندیشی را نفی می‌کرد و ذهن را وَرز می‌داد. در عین حال مانند همهٔ شگردهای ورزدادن ذهن، رسیدن به تجرید افراطی و دورشدن از بررسی عوامل عینی را از پی خود داشت. در زمینهٔ رفتار اجتماعی معتزله پس از رسیدن به قدرت، برخورد فرقهٔ متعصب موحدون با یهودیان و مسیحیان اسپانیا قابل بررسی است. در فصل ابن میمون تاریخچهٔ تبعید و فرار خانوادهٔ او را در اثر سختگیری

---

* خبری که تنها یک نفر آن را تصدیق کند.

موحدون معتزله خواهیم خواند.

دکتر جعفری لنگرودی نیز پیرامون رفتار سیاسی معتزله می‌نویسد:

> تجربه نشان داد که معتزله وقتی به قدرت رسیدند بسیار بد رکاب و بد سلوک بودند. به دستاویز مسئله خلق قرآن دادگاه‌های تفتیش عقاید به دستور مأمون و معتصم عباسی تشکیل دادند و عدهٔ زیادی از دانایان و بزرگان را اعدام و زندانی و آواره کردند. اعتزال به خاطر این کار در فرهنگ اسلامی مورد تحقیر است. چنان که اهل سنت معتزله را از خود نمی‌دانند.

این نکته نشان می‌دهد که خردگرایی طبقات حاکم در نهایت به خردابزاری می‌انجامد. این مسخ و هیولاوارگی در مورد قرائیم رخ نداد زیرا آنان فاقد هرگونه حکومتی بودند.

میان آن چه قرائیم نفی می‌کردند و مواردی که معتزله به آن اعتقاد نداشتند شباهت بسیار وجود داشت.

معتزله هرگونه صفت را از خدا نفی می‌کردند. معراج، ظهور یأجوج و مأجوج و دجال به‌عنوان نشانهٔ رستاخیر، ترازوی سنجش اعمال در رستاخیز، فرشتگان ثبت اعمال، حوض و پل صراط، کرامات اولیا، عبادت استیجاری، تأثیر دعا، فرشتهٔ حامل وحی و برتر از نبی، همگی مورد انکار معتزله بودند.

باید افزود که در تاریخ تفکر اسلامی *قراء یا قاریان* نیز داریم ولی این نام نه به معتزله بلکه به گروه مقابل آنان یعنی اهل حدیث گفته می‌شد. اولین صحابهٔ پیامبر اسلام که قرآن کریم را برای بی‌سوادان می‌خواندند، قراء یا قاریان نام داشتند. به تدریج پس از باسوادشدن توده‌های مردم آنان را فقیه یا عالم خواندند.

معتزله جنگ با کفار یعنی ملت‌های دیگر را لازم می‌دانستند. بنی‌امیه و بنی‌عباس در مواردی چون حمله به ایران یا روم گرفتن غنایم بود. در این میان شیعیان جهاد با غیرمسلمانان را بدون اذن امام معصوم روا نمی‌دانستند و از این رو شیعیان همواره پناه پیروان مذاهب زرتشت و یهود و مسیحی در سرزمین‌های اسلامی بودند.

یهودیان در سرزمین‌های غربی امپراتوری اسلام مبانی کلام یهود را از یهودیان ایران و بابل گرفتند. آثار سعدیا خیلی زود تا شمال آفریقا و اسپانیا راه یافت. یهودیان با آثار شاگرد سعدیا یعنی *شموئل کوفنی* نیز آشنا شدند. در همین زمان تفاسیر قرائیم بر تورات توسط فردی به نام *ابن‌التاراس* به این مناطق برده شد. در این زمان در اسپانیا با روی کارآمدن فرقهٔ *الموحدون* یهودیان ماهر در علم کلام در مطرح‌کردن عناصر تفکر اعتزالی نقش قابل توجهی داشتند.

یهودا هلوی که در میان یهودیان بیشتر به شعرهای عرفانی‌اش شهره است، یکی از متفکران

مهم فرهنگ یهود در غرب تمدن اسلامی بود که کلام را برتر از فلسفه می‌دانست.

ابن میمون گونه‌ای برخورد خاص خود با علم کلام داشت. او با برخی از دکترین‌های کلام برخورد انتقادی کرد زیرا آنها را از نظر فلسفه ضعیف و نامناسب می‌دانست.(۱۱)

برخورد انتقادی ابن میمون با آراء قرائیم را می‌توان پایان کار این فرقه دانست. هر چند که پیشتر گفتیم رسالت تاریخی دیدگاه قرائیم انجام شد. این جنبش آن چه می‌بایست، به فرهنگ یهود بخشید.

ماکس دایمونت پیرامون دستاوردهای جنبش قرائیم می‌نویسد:

> فرهنگ یهود آموخت که از خود دفاع کند؛ نه با بستن صفوف خود، بلکه با بازکردن آن به روی اندیشه‌های نو. این جنبش دو درس به یهودیان آموخت. نخست آن که در آزادی کامل هرج و مرج خفته و دوم آن که در ثبات کامل مرگ نهفته است.(۱۲)

پی‌نوشت

۱- ابوعیسی نخستین رهبر قرائیم نبود. در سال ۷۰۰ ناشناسی اعلام رهبری قرائیم کرد و کشته شد زیرا قیام او در ایران سویه‌های ضد بنی‌امیه داشت. در زمینهٔ پیوند میان قیام ابومسلم و قرائیم مخالف بنی‌امیه نگاه کنید به: ناتان بن‌داوید. تاریخ یهود ایران. انتشارات امین کار. ۱۹۸۹ صفحهٔ ۶۸، ۶۹ و ۷۰.

2- Heinrich Graetz. History of the Jews. The Jewish Publication Society of America. 1967. Vol III.

3-See: Joshua Trachtenberg. Jewish Magic and Superstition. Atheneum. New York 1975.

4- Heinrich Graetz. History of the Jews.

5- Haggai Ben Shammai. Kalam in medieval Jewish Philosophy. History of Jewish Philosophy. Routledge. 1997. P128.

6- Heinrich Graetz. History of the Jews.

۷- دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی. تاریخ معتزله. فلسفه و فرهنگ اسلام. نشر گنج دانش ۱۳۶۸. ص ۸۷

۸- همان جا. ص ۸۸

باید افزود که در *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی* از قول ابن‌میمون آمده است که دانشمندان یهودی و قرایین علم کلام را از معتزله که متکلمان اولیهٔ اسلام بودند گرفتند. ابن‌میمون بر آن بود که ابتدا یهودیان نمی‌خواستند با رواج علوم شرعی به اختلاف‌ها دامن بزنند اما پس از شکست از اقوام دیگر و از میان رفتن مرکزیت فکری نیرومند، ناچار به علم کلام روی آوردند.

دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. جلد پنجم ۱۳۷۲.

۹- دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی، تاریخ معتزله. فلسفه و فرهنگ اسلام. نشر گنج دانش ۱۳۶۸. ص ۹۰.

۱۰- همان جا. ص ۱۰۲

11- See: Haggai Ben Shammai. Kalam in the Medieval Jewish Philosophy. History of Jewish Philosophy. P134.

12- Max I. Dimont. Jews, God and History. New York. Simon and Schuster. 1962. P205

تمدن اسلامی، کانونی گرم

«پیامبر اسلام یهودیان را اهل کتاب و اندیشمند غرب، هگل، آنان را اهل روح نامید.»

هاینریش هاینه

هگل گفته است که یهودیان مردمان اهل روحند. بدون شک هر کس این گفتهٔ هگل را شنیده با آن چالش کرده است. مگر می‌شود مردمی که به دلبستگی زمینی شهره‌اند، همواره در پی پیش‌راندن چرخ‌های علم و صنعت بوده‌اند و در مقیاس‌های فردی به جهد در مال‌اندوزی از آنان یاد می‌شود، اهل روح باشند؟ اما بیش از هر دوره‌ای، در همین مقطع تاریخی که از ویرانی معبد دوم آغاز می‌شود، به درستی می‌بینیم که تاریخ مردمان یهودی در عمده‌ترین خطوط خود تاریخ روح است و یهودیان اهل روحند. بنابراین شگفتی ندارد که در ورای نمای محو آنان چون مردمانی کوله‌بار بر دوش و راندگان ستمی که طول‌ها و عرض‌های جغرافیایی را درمی‌نوردند، تصویر آنان با مختصات تاریخ اندیشه‌شان آشکارتر می‌شود.

همسو با این تمرکز موجودیت یهودیان در اندیشه‌هایشان، تاریخ نیایشگاه نیز از آن فراز و فرودهایی که تا ویرانی معبد به خود دید، وارد دوران دیگری می‌شود؛ دورانی که تاریخ نیایشگاه یهود نه با ساختن کنیساهای جدید و تحولات سیاسی بلکه با ویرانی، به آتش کشیده‌شدن و مورد اهانت قرارگرفتن مشخص می‌شود و در مواردی نیز از جمله در انگلستان کشتار جمعی درون کنیسا.

سنت *جان کریسوسلوم*، از رهبران کاتولیک قرن چهارم میلادی با دامن‌زدن تصویر اسطورهٔ هراس‌انگیز یهودی که به دلایل سیاسی و برای خدمت به طبقات حاکمه شکل گرفته بود، دربارهٔ نیایشگاه یهود با چنین واژه‌هایی یاد می‌کند:

معبد شیاطین... دخمهٔ دیوان، ورطه و مغاک گمراهی.(۱)

ولی کنیسا در این دوران به راستی چگونه مکانی بود؟ قدیمی‌ترین یکتاپرستان تاریخ بشر بنا به سنت دیرین خود در کنیساهایی که به دلیل فشار طبقات حاکمه در زیرزمین‌ها و به‌طور زیرزمینی تشکیل می‌شد، گرد می‌آمدند. آنان نه مرکز توطئه علیه بشریت مسیحی، بلکه جماعتی از زحمتکشان، پیشه‌وران، کاسبان و مردمان بی‌آزار و بی‌سلاحی بودند که فشارها، اندوه‌ها و ناروایی‌های زندگی سیاه خود را در زلال نزدیکی با خدای خالق خود می‌شستند. آنان هر شنبه درهای روح خود را به روی احساسی که در زندگی روزانه برایشان بس بیگانه بود، می‌گشودند: احساس شادمانی. و پس از این پالایش به ورطه و مغاک راستینی که همانا جهل سیاه قرون وسطی بود بازمی‌گشتند و برای زنده‌ماندن می‌جنگیدند.

از قرن هفتم میلادی در اروپا همزمان باویران‌کردن و آتش‌زدن کنیساها قانون غیرقانونی‌بودن ساختن کنیساهای جدید به اجرا گذاشته شد. در این دوران دشوار، تحول خاصی در ساختار کنیسا و مراسم آن پدید نیامد اما به دلیل فشار بیرونی شدیدتر بر روی یهودیان، فشردگی کارکرد آن و تمرکز جامعه بر حول محور آن شدیدتر شد.

ما تاریخ یهودیان در قرون وسطای اروپا را به فصل‌های بعد وامی‌گذاریم و به دورانی می‌پردازیم که قریب به اتفاق تاریخ‌نگاران و پژوهشگران آن را ***دوران طلایی*** در تاریخ دیاسپورا نامیده‌اند: دوران شکوفایی تمدن اسلامی.

زندگی یهودیان در کشورهای اسلامی فصل مهمی از تاریخ فرهنگ یهود است و باید گفت که فرهنگ آزادمنشانهٔ مسلمانان دین بزرگی به گردن بقای فرهنگ یهود دارد.اگر در گرماگرم طاعون جهل قرون وسطی، مسلمانان یهودیان را در پناه خود نگرفته بودند، اگر مسلمانان در کشاکش جنگ‌های صلیبی، یهودیان را که از آماج‌های اصلی شقاوت صلیبیون بودند، زیر حمایت نمی‌گرفتند، بدون تردید مسیر تاریخ و سرنوشت یهودیان دگرگون می‌شد.

دانشمندان مسلمان در این دوره چنان با فراخ‌دلی و مدارای خلاق با یهودیان ارتباط برقرار می‌کردند که گاه از آمیزش اندیشه‌های آنان با یکدیگر فصل‌های جدید از رشد تفکر و روشنگری گشوده می‌شد.

پرواز روح الهی و انسانی اسلام چنان نیرومند بود که حتی توانست بندهای قوانین تدوین‌شده از سوی امیران را بگشاید و به این ترتیب در کشورهای اسلامی رفتاری جز احکام مدون به با یهودیان در پیش گرفته شود. اغلب تاریخ‌نگاران یهود قوانین محدودکنندهٔ غیرمسلمانان را به خلیفهٔ اسلام عمر (۶۳۸ میلادی) نسبت داده‌اند و این قوانین به ***قوانین عمر*** مشهورند. اما پژوهشگر فرانسوی ***اس.بارون*** بر آن است که این قوانین تدوین شده توسط امیری به نام عُمر در ۷۲۰-۷۱۲ میلادی است و نه خلیفهٔ مسلمین. مفاد این قوانین با دیدگاه صدر اسلام با اهل کتاب سخت متضاد است.(۲) بر اساس این قوانین، یهودیان دیگر حق ساختن

کنیسای جدید نداشتند و حتی مجاز به تعمیر کنیساهای قبلی نیز نبودند. نیایشگاه یهودیان می‌بایست حتماً سطح کوتاه‌تری از مساجد شهر داشته باشند. یهودیان با رسیدن به هر مسلمانی باید علایم احترام را نشان دهند.از مقام‌های قضایی و اداری حذف شوند. از سوارشدن بر اسب محروم باشند. نشانی بر سینه حمل کنند تا از مسلمانان تفکیک داده شوند*. داشتن مهر انگشتری که نشانهٔ شخصیت اجتماعی بود، برای یهودیان و مسیحیان ممنوع شد و مالیاتی اضافه به نام جزیه برای زندگی در کشورهای اسلامی به آنان تعلق گرفت.(۳)

هاینریش گریتز در جلد سوم ***تاریخ یهودیان*** و در فصل مربوط به زندگی یهودیان در عربستان پس از برشمردن ***قوانین عمر***** می‌نویسد:

«با همهٔ اینها یهودیان به‌نسبت دنیای مسیحی در تمدن‌اسلام راحتی و آزادی بیشتری حس می‌کردند... این قوانین چندان نپایید و مردم مسلمان با یهودیان خوب بودند».

برتراند راسل نیز در مقایسهٔ شرایط زندگی یهودیان در تمدن اسلامی با مسیحی در کتاب ***تاریخ فلسفهٔ غرب*** دربارهٔ یهودیان اروپا می‌نویسد:

> آنان چنان عذاب و آزار می‌دیدند که نمی‌توانستند جز پرداختن پول برای ساختمان کاتدرال‌ها و کارهایی از این قبیل سهمی در تمدن داشته باشند.

راسل در ادامه می‌نویسد:

> در این دوره فقط در میان مسلمانان بود که با یهودیان به مهربانی رفتار می‌شد و قوم یهود می‌توانست فلسفه و اندیشه‌های روشن را دنبال کند. در قرون وسطی مسلمانان از مسیحیان متمدن‌تر و انسان‌تر بودند.(۵)

برنارد لوییس*** پژوهشگر فرانسوی-یهودی تاریخ اسلام در کتاب ***سامی‌ها و ضدسامی‌ها*** می‌نویسد:

> یهودیان چهارده قرن تحت فرمان مسلمانان در سرزمین‌های گوناگون زندگی کردند اما استخراج یک تجربهٔ عام از این تاریخ بس دشوار است. همین قدر می‌توانیم با اطمینان بگوییم که هر چند هرگز بدون تبعیض نزیستند اما به ندرت هم مورد آزار قرار گرفتند و

---

* این نشان همان وصلهٔ زرد است. در قرن سیزدهم میلادی ***پاپ اینوسنت*** سوم وصلهٔ زرد در مورد یهودیان را اجباری اعلام کرد.

** گریتز عمر را همان خلیفهٔ اسلام می‌داند و همان اشتباه رایج را تکرار کرده است.

*** Bernard Lewis

موقعیت آنها هرگز به بدی سرزمین‌های مسیحی نبوده است. در تاریخ اسلام هیچ چیز مانند آزار و تفتیش عقاید اسپانیا، پوگروم‌های روسیه یا **هالاکاست**[۱] نازی‌ها وجود ندارد.(۶)

برنارد لوییس پژوهشگر فرانسوی - یهودی دارای نوشته‌های مهمی در زمینهٔ تاریخ اسلام است که از جمله می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد: ***استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی***، ***نژاد و رنگ در اسلام***، ***اسلام از پیامبر محمد(ص) تا فتح قسطنطنیه***، ***کشف اروپا از سوی مسلمانان و فرقهٔ اسماعیلیه***.

برنارد لوییس در کتاب ***سامی‌ها و ضدسامی‌ها*** منشاء احترام یهودیان در میان مسلمانان را کتاب آسمانی مسلمانان یعنی قرآن کریم می‌داند و بر آن است که هر چند در قرآن آیه‌هایی غیردوستانه‌ای دربارهٔ یهودیان و پیرامون پیروزی پیامبر بر آنان هست، ولی آیات احترام‌آمیزی نیز وجود دارد. در این دوره اعراب هیچ وحشتی از یهودیان ندارند.

تصویر اسطوره‌ای یهودی هنوز در میان اعراب بی‌تأثیر است. آنان از قرن‌ها پیش با یهودیان می‌زیستند. یهودیان شبه جزیرهٔ عربستان مردمانی با فرهنگ، شهرنشین و فرهیخته بودند. نزدیکی فرهنگی میان این دو نیز قابل توجه بود. اعراب به شجرهٔ خانوادگی علاقهٔ بسیار داشتند و برای برقراری رابطه با دیگران نیاز جدی به سابقهٔ دوستی قدیم با آنان داشتند. یهودیان با استناد به کتاب مقدس خود به اعراب نشان داده بودند که با آنان پسرعمو هستند. اعراب با داشتن سابقهٔ تاریخی - اسطوره‌ای با یهودیان احساس نزدیکی می‌کردند. در میان آنان سنت ختنه که سنت ابراهیم بود، مشترک بود. تقویم عرب از تقویم قدیمی و تدوین شدهٔ یهودیان تأثیر گرفته بود. قبایل عرب در دسته‌بندی‌های خود، با قبایل یهودی هم‌پیمان می‌شدند.

هاینریش گریتز از شاعر پرآوازهٔ یهودی - عرب ***شموئل ابن عادیا*** نام می‌برد که با شاعران بزرگ عرب زمانهٔ خود (۵۶۰ میلادی) نشست و برخاست داشت. او رئیس قبیله‌ای مقتدر در حجاز بود که برخی قبایل کوچک عرب خود را زیر چتر حمایت خود گرفته بود. روزی شاعری از مشاهیر شعر عرب به نام ***عمرالقیس بن حُجر*** از دشمنی شیوخ قبایل دیگر به ***شموئیل ابن عادیا*** پناهنده شد. پیشتر در فصل‌های گذشته گفتیم که بخش مهم یهودیان شبه جزیرهٔ عربستان، بازماندگان فدائیان زلوت و قیام برکوخبا بودند: جنگجویان سرسختی که در دفاع از دین خود تا آخرین نفس با رومیان جنگیده بودند. آنان سنت ساختن دژهای مستحکم را با خود به سرزمین عربستان برده بودند. ***شموئل ابن عادیا***، شاعر عرب را در دژ خود پناه داد و روزگار به گونه‌ای

---

۱ فاجعهٔ نسل‌کشی و امحاء جمعی یهودیان توسط نازی‌ها در اردوگاه‌های مرگ.

چرخید که زندگی پسر جوانش را بر سر پافشاری بر پیمان با این شاعر عرب از دست داد. دشمنان *عمرالقیس ابن حُجر*، پسر *شموئل ابن عادیا* را به گروگان گرفتند و او هنگام انتخاب میان پسر خود و شاعری که به او پناهنده شده بود، سوگ فرزند را به پیمان‌شکنی ترجیح داد. در میان عرب هنوز ضرب‌المثل «وفادار باش مانند سموئیل» رواج دارد.(۸)

پس از مرگ شموئل ابن عادیا، روزی شاعر عربی در جنگ با فرزندان ابن عادیا اسیر شد. او را به قلعهٔ پسر شموئل بردند. شاعر این شعر را همان جا سرود و با صدای بلندخواند که در میان عرب مشهور شد:

مانند سموئیل باش. جنگنده و دلیر!
میان از کف دادن فرزند
و وفای به عهد
یکی را برگزین.

فرزندان شموئل ابن عادیا شاعر اسیر را آزاد کردند.

مردم عربستان یهودیان را *اهل کتاب* می‌نامیدند. پس از فراگیرشدن اسلام و گذراندن تنش‌های اولیه از فاصلهٔ قرن هفتم تا پانزدهم میلادی در دنیای اسلام (تا ظهور سلسلهٔ عثمانی در ترکیه) یهودیان هر چند شهروندان درجه دو بودند ولی وضع تثبیت شده‌ای داشتند. در این دوره در کشورهای اسلامی تصویر اسطوره‌ای شایع در دنیای مسیحی جایی نداشت و از یهودیان به عنوان جادوگر، زهرریزنده در چاه‌ها یا منتشرکنندهٔ طاعون یا خورندهٔ خون کودکان در هیچ جا یاد نمی‌شود.

برنارد لوییس ضمن مقایسهٔ تصویر یهودیان در قرآن با تصویر یهودیان در انجیل‌ها، علل تفاوت برخورد با یهودیان در دنیای اسلام و مسیحی را می‌شکافد. براساس تحلیل او برداشت پیروان اسلام از کتاب آسمانی‌شان منجر به این می‌شود که یهودیان را مردمانی بدانند که به سبب شورش و سرکشی با پیامبر خود و قصد قتل او به عذاب خدایی دچار می‌شوند و دست آخر از پیامبر اسلام شکست می‌خورند. در قرآن، یهودی نه موجب وحشت، بلکه موجب خنده است چرا که در دنیای عرب کسانی که از حق داشتن سلاح و اسب محروم باشند، دیگر مرد به‌شمار نمی‌روند. اما در انجیل‌ها یهودی قاتل پیامبر مسیحیان معرفی می‌شود؛ کسی که می‌تواند احضارکنندهٔ شیاطین سیاه، ریاکار و خائن باشد.(۹)

این تفاوت‌ها بدون شک در شکل‌گیری برخوردها تأثیر داشته است ولی جای واقعیت‌های تاریخی چندی در تحلیل برنارد لوییس خالی است. از جمله در رویدادهایی چون حملهٔ اعراب به امپراتوری روم، یهودیان و سامریان فلسطین نه تنها کمک‌های مالی کردند بلکه در صفوف

مسلمانان با رومیان جنگیدند. نیز در ۷۱۱ میلادی هنگامی که مسلمانان به اسپانیا پا گذاشتند، نخستین کسانی که با شوق بسیار در شهر **کوردووا** (قرطبه) به پیشواز آنان رفتند، یهودیان این شهر بودند.

یهودیان این منطقه مدت‌ها انتظار به وقوع‌پیوستن پیشگویی **ربی شیمعون بریوحای** را داشتند؛ فرشته‌ای در خواب به او گفته بود: «نترس ای پسر انسان حق تعالی سلطنت اسماعیل را برپا خواهد کرد و شما را از ظلم و فساد روم نجات خواهد داد.»(۱۰)

ربی شیمعون بریوحای این مکاشفهٔ خود را در رساله‌ای به‌نام **«رازهای ربی شیمعون بریوحای»** آورده بود. از سوی دیگر ربی العازار نیز همزمان با ربی شیمعون بریوحای در کتابی به‌نام **«فصل‌ها»** همان بشارت را به ظهور پیامبر اسلام داده و نوشته است:

> حق تعالی در میان هفتاد ملتی که در جهان آفریده است، تنها نام خود یعنی اِل را بر ملت‌های ایسرائل و ایشمائل* نهاده است.(۱۱)

زندگی یهودیان در کشورهای اسلامی نه بدون تنش آغاز شد و نه بدون آن ادامه یافت اما آن را باید همسو و همجهت با سرنوشت مردم و زحمتکشان در جوامع اسلامی دانست. زیرا هرگاه فشار جنگ‌ها، فقر، بهره‌کشی طبقات فئودال، و زورگویی امیران و آشوب‌های داخلی زندگی مردمان مسلمان را دستخوش پریشانی می‌کرد، زندگی یهودیان نیز مشوش می‌شد. به نظر نگارندهٔ این کتاب اگر از این دریچه به تاریخچهٔ زندگی آنان در کشورهای اسلامی بنگریم، حتی می‌توانیم وجود تبعیض در برخی مقاطع تاریخی را زیر شک ببریم. برای نمونه در کشوری مانند ایران، ایرانیان خود در بیشتر فصول تاریخی، مردمانی مغلوب و زیر ستم اقوام عرب، ترک و مغول بوده‌اند. ستم در مورد ایرانیان را که اندیشهٔ انقلابی و دکترین مبارزاتی‌شان را مذهب غیررسمی شیعه تشکیل می‌داد، باید ستمی سه‌گانه ارزیابی کرد: نخست تبعیض ملی از سوی اقوام غالب بیگانه، ستم طبقاتی و بهره‌کشی ظالمانه و نیز به‌دلیل شیعه‌بودن فشار مذهبی از سوی طبقات حاکم. حال وقتی یهودیان را در همین شرایط در نظر بگیریم آنان نیز آماج همین ستم سه لایه هستند و روزگارشان چندان تفاوتی با دیگر ایرانیان ندارد. به گمان نویسندهٔ این کتاب این نما و تصویر دستکم در ایران تا زمان صفویه با سیر تاریخ همخوانی دارد. شاید در یک تحلیل استوار بر روانشناسی اجتماعی ـ تاریخی بتوانیم به این نتیجه برسیم که پایداری یهودیان در ایران، حس میهن‌پرستی نیرومند آنان و همبستگی تنگاتنگ با مردم ایران علت‌های تاریخی این چنینی دارد و این خود موضوع پژوهشی جداگانه در قلمروهای جامعه‌شناسی و روانشناسی اجتماعی است.

---

* اسماعیل

در این دوران در حوزهٔ تمدن اسلامی از جمله ایران نیایشگاه‌های یهود، کنیساها، همه‌جا وجود داشت از جمله کنیسهٔ بزرگی در سمرقند که بیهقی، در تاریخ بیهقی به آن اشاره کرده است. جوامع یهودی حول محور آن به زندگی ادامه می‌دادند.

در اسپانیا هنگام فرمانروایی امیران مسلمان کنیساهای باشکوه ساخته شد. شاعر یهودی **الهریزی** در یادداشت‌های خود پیرامون کنیسای شهر **تولدو** نوشت:

> در این شهر دوازده کنیسهٔ بسیار باشکوه وجود داشت. این کنیساها به قدری منظم و مهم بود که نظیر آنها در دیگر شهرها دیده نمی‌شد. شهر تولدو را از حیث زیبایی و جلال همانند اورشلیم جدیدی وصف می‌کنند.(۱۲)

در **الترانزیتو*** کنیسای بزرگی توسط یک یهودی ثروتمند به نام **ساموئل هلوی ابولَفیا** ساخته شد. این کنیسا امروزه در اسپانیا باقی است.

برایان دوبریفنی در کتاب **کنیسا** این نیایشگاه‌های یهود در قرون وسطای اسپانیا، مصر و ایران را نشان‌دهندهٔ یک **عصر طلایی** می‌داند. در معماری کنیساهای اسپانیا هنرهای زمانه بازتاب یافته‌اند و دوبریفنی سبک **مورهای** حاکم بر اسپانیا را به معماری کنیساها چیره می‌داند که این سبک در کنیساهای اروپا و شمال امریکا حتی تا قرن نوزدهم نیز بازتاب می‌یابد.(۱۳) باید افزود که پیش از روی کارآمدن حکمرانان مسلمان در اسپانیا فرقه‌ای از مسیحیان به نام **ویزیگوت‌ها**** که با یهودیان مدارای بسیار داشتند در ۵۸۹ میلادی مغلوب کلیسای کاتولیک شدند و به دنبال این انتقال قدرت مذهبی کنیساهای اسپانیا سوزانده شد. ولی پس از سال ۷۱۱ که اعراب اسپانیا را فتح کردند، کنیساها دوباره ساخته شدند.

در مصر همان‌گونه که در فصل‌های پیشین دیدیم یهودیان به ویژه در اسکندریه و هلیاپولیس رفاه و آسایش چشمگیری داشتند. آنان پس از تسلط رومیان بر مصر همچنان تا سال ۴۱۵ جامعه‌ای سر پا بودند. در این سال یکی از رهبران کلیسای کاتولیک به نام **بیشاپ سیریل** جنبش خشونت‌آمیزی علیه یهودیان به راه انداخت. هزاران یهودی کشته شدند و هزاران نفر دیگر غسل تعمید را بر مرگ ترجیح دادند. هنگامی که اعراب در ۶۴۰ میلادی مصر را فتح کردند، جامعهٔ یهودی چند هزارنفره و فقیر و درمانده‌ای در مصر زندگی می‌کرد. اما زیر چتر فرمانروایی اعراب، یهودیان دوباره در مصر رشد کردند و به‌ویژه در قاهره به جامعه‌ای قدرتمند تبدیل شدند.(۱۴)

یهودیان در همهٔ این جوامع زندگی فرهنگی چشمگیری داشتند. یکی از عرصه‌های مهم

---

* Eltransito

** آنان منکر پسر خدابودن حضرت عیسی و منکر تثلیث بودند. به این جهت با یهودیان نزدیکی فکری داشتند.

کوچندگان از این سوی زمین به آن سوی می‌رفت زبان بود. یهودیان در طول تاریخ در همه جای دنیا جوامعی دو یا سه زبانه بودند. دانستن زبان عبری برای آموزش توراه از پنج‌سالگی اجباری بود. آنان زبان جوامعی راکه به آن مهاجرت می‌کردند خیلی زود می‌آموختند. در هجرت بابل و ایران زبان آرامی زبان دوم آنان و فارسی زبان سوم آنان بود. سنت آموزش زبان یونانی در میان یهودیان تا قرن‌ها پس از دوران هلنی فرهنگ یهود پایدار بود. دیدیم که یهودیان با آموختن زبان‌های هندی و چینی، انتقال‌دهندهٔ اندیشه‌های دائو و بودا به سرزمین‌های غرب کرهٔ خاک بودند. زبان‌های اروپایی از قرن‌های اول میلادی برای یهودیان آشنا بود.

در میان همهٔ این زبان‌ها، زبانی بود که با زبان مقدس یهودیان پیوند شالوده‌ای داشت؛ با برقراری امپراتوری اسلام، نخستین کسانی که به راحتی با زبان مسلمانان رابطه برقرار کردند، یهودیان بودند. همین آشنایی سبب شد که آثار برجستهٔ دانشمندان ایرانی و عرب که به زبان عربی نوشته شده بود، مترجمان اصلی خود را از میان یهودیان یافت.

یهودیان آثار ***ابن سینا*** و ***ابن رشد*** را به لاتین و یونانی ترجمه کردند. پزشکان یهودی با مطالعهٔ آثار مهم اطبای مسلمان با دستاوردهای آنان آشنا شدند و آن را به جهان مسیحی انتقال دادند. از جمله مسیحیان از طریق یهودیان با ابن سینا آشنا شدند. کم‌کم یهودیان اسپانیا و شمال افریقا کتاب‌های پزشکی خود را به زبان عربی نوشتند.(۱۵)

یهودیان، مترجمان آثار فلسفهٔ یونان و حکمت اسلام برای اروپاییان بودند. دانشمندان مسیحی فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی را به کمک آثار فلسفی و کلامی یهود و نیز ترجمه‌های یهودیان از علم کلام و الهیات اسلام بنا گذاشتند.(۱۶)

در حوزهٔ اسپانیایی تمدن اسلام یهودیان بسیاری در عرصه‌های فرهنگی درخشیدند. شمار زیادی از فرهیختگان یهود مشاوران امیران عرب در اسپانیا بودند. برای نمونه ***حسدایی ابن شاپروت*** که وزیر امیر قرطبه (کوردووا) بود. او بود که با یهودیان خزری رابطه برقرار کرد. ***شموئل ابن ناگرلا*** نیز وزیر اول امیر ***گرانادا*** بود و قدرت بسیاری در حکومت داشت.(۱۷)

در این دوران ***یهودا هلوی*** فیلسوف و شاعر بزرگ یهود و نیز ***باهیا ابن پاکودا*** (فیلسوف) ظهور کردند. تاریخ فلسفهٔ یهود در این دوران و در پناه آزاداندیشی مسلمانان در زمینهٔ دیدگاه‌های نوافلاطونی به پختگی خاصی رسید. از جمله نمایندگان این تفکر ***یوسف بن یعقوب ابن صدیق*** (نیمهٔ اول قرن دوازدهم) بود که تز وحدت وجود را بررسی کرد.

فلسفهٔ ارسطو نیز در همین دوران دستمایهٔ تکاپوی فلسفی یهودیان بود.

ابن داد از جمله فلاسفهٔ یهود بود که سعی در آشتی‌دادن باورهای مذهبی با اصول علوم داشت. اثر مهم او *ایمان سرافراز* است. این کتاب از سه فصل تشکیل شده است که ابن داد در فصل نخست آن آموزه‌های ارسطو را شرح می‌دهد. در کتاب دوم شش اصل بنیادی یهودیت را

مطرح می‌کند و آن‌ها را به کمک دانش زمانه تحلیل می‌کند. در کتاب سوم پیش‌فرض‌ها و اصول علم اخلاق را ارائه می‌دهد.(۱۸)

و در میان همهٔ نام‌های درخشان این دوران، نامی بر تارک تاریخ اندیشهٔ جهان می‌درخشد: ابن میمون یا هارامبام که اهمیت جهانی او در گشودن راه روشنگری و رنسانس فلسفی و اهمیتش برای یهودیان در آن حد است که می‌گویند:

> از موسای پیامبر تا موسی بن میمون هیچکس، مانند موسی بن میمون ظهور نکرده است.

پی‌نوشت

1- Bernard Lewis. Semites and Anti-Semites. Norton. 1986 P101.

2- S. W. Baron. Histoire d' Israel. Tome III. Presses universitaires de france. 1961. P114.

3- Heinrich Graetz. History of the Jews. vol 3. The Jewish Publication Society of America. 1967.

4- S.W. Baron. Histoire d'Israel. Tome III. P143.

۵- برتراند راسل، تاریخ فلسفهٔ غرب. ترجمهٔ نجف دریابندری کتاب‌های جیبی ۱۳۵۳ جلد دوم، صفحهٔ ۴۱.

* See: Ernest Van Den Haag. The Jewish Mystique; Sten and Day Publishers, New York. 1977. P20,21.

6- Bernard Lewis. Semites and Anti-Semites P121.

در همین مورد باید به نظر اباابان به عنوان یکی از رهبران ایدئولوژی صهیونیستی درکتاب خود به نام قوم من اقرار دارد که حکمرانان مسلمان فلسطین در قرون وسطی رفتار ستایش‌انگیزی داشتند زیرا آنان آزادی، رفاه و آسایش یهودیان را تحت فرمانروایی خود تضمین کرده بودند. نگاه کنید به: ابابان . قوم من. ترجمهٔ نعمت‌الله شکیب اصفهانی. کتابفروشی یهودا بروخیم و پسران ۱۳۵۸.

7. Ibid. P123.

8- Heinrich Greatz. History of the Jews. Vol 3.

9- Bernard Lewis. Semites and Anti-Semites.

10- S. W. Baron. Histoire d'Israel Tome 3 P103.

11- Ibid P110.

12- Brian de Breffny. The Synagogue. Weidenfeld and Nicolson. London 1979. P48,49.

13- Howard Fast. The Jews. Story of a People Laurel Book. 1988.

14- S. W. Baron. Histoire d'Israel P147.

۱۵- نگاه کنید به: شیرین‌دخت دقیقیان. *دیاسپورا و زبان*. **چشم‌انداز** شمارهٔ ۵۳. ۱۹۹۷.

۱۶- نگاه کنید به متن *بررسی تطبیقی یهودی‌ستیزی در ایران و اروپا* شیرین‌دخت دقیقیان. گفتار ارائه‌شده به کنفرانس بین‌المللی تاریخ شفاهی یهودیان ایران. لس‌آنجلس ۱۹۹۶.

17- Howard Fast. The Jews. P122.

18- History of Jewish Philosophy. Norbert M. Samuelson. Medieval Jewish Aristotelianism. P332,333.

ابن میمون (هارامبام)

«من کسی هستم که اگر خود را در تنگنا بیابم و در رساندن حق از راه برهان چاره‌ای دیگر نبینم و در آن کار فقط یک فاضل دانشمند با من همداستان باشد و ده هزار جاهل نادان با من مخالف، من جانب آن دانشمند را می‌گیرم و سرزنش خیل نادانان را به چیزی نمی‌شمرم.»

ابن میمون

در سال ۱۱۳۶ فرقهٔ الموحدون بر اسپانیا حاکم شدند و چرخشی در سیاست مدارای فرمانروایان عرب با مذاهب دیگر رخ داد. این فرقه دارای گرایش‌های اعتزالی بود. آغازکنندهٔ سختگیری مذهبی قاضی شرعی در *کوردووا** بود که اعلام کرد در اسناد به‌جامانده از *ابن مزارا*، حدیثی کشف کرده است که براساس آن دستورات پیامبر اسلام پیرامون مدارا با یهودیان شرط زمانی پانصدساله داشته است و از آنجا که این زمان سپری شده و ماشیح ادعایی یهودیان ظهور نکرده است، آنان باید از مذهب خود دست بکشند و اسلام بیاورند. این حدیث به سرعت در همه جا شایع شد. در سال ۱۱۰۵ فرمانروایی به نام **یوسف بن تشفین** حکم مسلمان شدن همهٔ یهودیان را صادر کرد.

فرقهٔ الموحدون با تکیه به داستان فوق رسماً این موضوع را به یهودیان ابلاغ کردند. این فرمان آغاز ده‌ها سال آزار و پیگرد در مورد یهودیان بود و بسیاری از امیران سپاه و مقامات قضایی حاکمیت از برکت آن به ثروت‌های سرشاری دست یافتند. الموحدون در برخی مناطق، یهودیان و مسیحیان را کشتارنیز کردند.(۱)

---

* قرطبه

فرمانروایان اولیهٔ الموحدون تنها به تغییر مذهب کلامی و ظاهری از سوی یهودیان و مسیحیان راضی بودند و رعایت آداب و مراسم اسلامی را از آنان نمی‌خواستند. تسخیر قرطبه (کوردووا) از سوی موحدون در ۱۱۴۸ میلادی صورت گرفت. در این هنگام ابن میمون سیزده‌ساله* بود. خانوادهٔ ابن میمون از جمله کسانی بودند که به ظاهر اسلام آوردند.

آنان به محض خروج از اندلس و مغرب به دین یهود بازگشتند. این خانواده ده سال سرگردان بود. این سرگردانی برای ***موسی بن میمون ایسرائلی*** سال‌های پربار دانش‌اندوزی و کسب معرفت بود. او در سال ۱۱۵۸ میلادی طرح کتاب ***السراج*** را که شرحی بر میشنا است ریخت و نیز رساله‌ای دربارهٔ تقویم یهود و رساله‌ای در منطق به زبان عبری نوشت و نگارش حواشی به شرح برخی رساله‌های تلمود بابلی را آغاز کرد.

در این زمان تغییر مذهب‌های اجباری که به یهودیان اروپا و سرزمین مغرب تحمیل شد، بر وجدان قربانیان این زورگویی سنگینی می‌کرد. پدر موشه بن‌میمون رساله‌ای به نام ***ایگرت‌هانحاما***** نوشت و این نظر را مطرح کرد که اگر یهودیان مختصری از دعاهای خود را بخوانند و میصوا***های لازم را انجام دهند، گناهی به دلیل تغییر مذهب به گردن آنان نخواهد بود. خود ابن میمون نیز در این زمینه رساله‌ای به نام ***فی سبیل تقدیس اسم‌الله*** نوشت. راه حل او برای این‌گونه یهودیان آن بود که به محض پیش‌آمدن امکان از شهری که در آن به ناچار تغییر دین داده‌اند، خارج شوند.

همین وضع در ۱۱۶۵ میلادی گریبانگیر خانوادهٔ ابن میمون شد. حاکم جدید شهر ***فاس*** (اقامتگاه موقت میمون‌ها) به تعقیب و آزار یهودیان پرداخت و حتی ***یهوداکوهن*** از دانشمندان یهود را کشت.

خانوادهٔ میمون با کشتی به سوی ***عکا*** در فلسطین به راه افتادند. کشتی ایشان دچار توفان شد ولی جان به در بردند.(۲)

اما فلسطین وضع بهتری نداشت. صلیبیون آنجا را اشغال کرده و به آزار و پیگرد یهودیان و مسلمانان مشغول بودند. پدر ابن میمون در عکاماند و درگذشت ولی او و خواهر و برادرش به مصر رفتند و در قلمرو خلفای فاطمی ساکن شدند.

خلفای فاطمی آزاداندیش بودند. از جمله روش‌های اسماعیلیه مطالعه در ادیان الهی یهود و مسیحی و زرتشتی بود. کتابخانه‌های آنان دارای کتاب‌های مهم این ادیان بود.

هارامبام در فستات قاهره ساکن شد و در آنجا که محلهٔ یهودیان ثروتمند بود و کنیساها و

---

* تولد ۱۱۳۵ میلادی و وفات ۱۲۰۴ میلادی. ** تسلی رنج *** کار نیک

بازارهای یهودی وجود داشت یکی از کارهای مهم خود را که چالش با دیدگاه‌های قرائیم بود به انجام رساند.

هارامبام چند سال در فستات عضو بیت دین* یهود بود و در سال ۱۱۸۷ میلادی به ریاست جامعهٔ یهود برگزیده شد. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و جوداییکا هر دو منبع، رفتار ستایش‌انگیز هارامبام در زمینهٔ نپذیرفتن هیچ حقوقی برای کارهای روحانیت را ذکر کرده‌اند. او کسب یک درهم از راه نساجی یا تجاری را بهتر از دریافت دستمزد برای مقام ربانوت می‌دانست.

چندی نگذشت که برادر ابن میمون که از راه تجارت جواهر زندگی خود و برادر دانشمندش را تأمین می‌کرد، همراه تمام ثروتش در اقیانوس هند غرق شد. هارامبام افزون بر سوگ جانکاه برادر با تنگنای مالی روبه‌رو شد. از این رو به تحصیل دانش پزشکی پرداخت و به دلیل هوش سرشارش خیلی زود به عنوان پزشک شهرت یافت و به دربارهای پادشاهان خوانده شد. پیرامون نبوغ او گفته‌اند که با تجسم صفحه‌های کتاب‌ها در ذهن، مطالب ازیادرفته‌اش را به یاد می‌آورد (گونه‌ای عکسبرداری ذهنی که یکی از درجات بالای پرورش ذهن و حافظه است) ابن میمون سرانجام پزشک دربار سردار مسلمان جنگ‌های صلیبی، ***صلاح‌الدین ایوبی*** شد و احترام خارق‌العاده‌ای پیدا کرد.

یکی از کاتبان دربار صلاح‌الدین ایوبی، مرد یهودی فرهیخته‌ای به نام ***ابوالمعالی یهودی*** بود که ابن میمون با خواهر او ازدواج کرد و صاحب دو فرزند شد. دخترش در جوانی درگذشت و پسرش که جوان بلندقد و هوشمندی بود، پزشک شایسته‌ای شد و در دربار مصر پزشک شد. رساله‌های هارامبام در علم پزشکی به زبان‌های فرانسه، عربی، انگلیسی و آلمانی ترجمه شد. مهم‌ترین کتاب پزشکی او «فصول موسی» نام داشت.

شهرت هارامبام در زمان زندگیش مرزهای مصر و اسپانیا را درنوردیده و جهانی شده بود. در زمان زندگی او کتاب ***دلالت‌الحائرین*** که به زبان عربی و خط عبری نوشته شده بود، به عبری ترجمه شد و **موره نووخیم**** نام گرفت.

هارامبام تنها یک پزشک درباری نبود. او در نامه‌ای که به یکی از شاگردان خود و در سنین پیری می‌نویسد، یک روز کار خود را چنین شرح می‌دهد:

> مسکن من در مصر فستات است و پادشاه در قاهره است و میان ما به اندازهٔ دو سبت*** فاصله است. من در ساعات بامداد به دیدار پادشاه می‌روم و اگر یکی از درباریان و یا فرزندانش بیمار باشد، بیشتر ساعات روز را در کاخ می‌مانم و اگر حادثه‌ای پیش نیاید،

---

* دارالشراع ** راهنمای گمگشتگان

*** نزدیک دو و نیم کیلومتر. غذا نخوردن ابن میمون در دربار به‌دلیل رعایت قوانین یهود بود.

بعد از ظهر به فستات برمی‌گردم، در حالی که خسته و گرسنه هستم و مـردم زیـادی از مسلمانان و یهود و اشراف و عوام، قـاضی و پـاسبان و دوست و دشـمن در انـتظار مـن نشسته‌اند.

در سال ۱۲۰۴ میلادی ابن میمون چشم از جهان فروبست. او وصیت کرده بود که پیکرش را به طبریه در فلسطین ببرند اما جنازهٔ او سال‌ها در قاهره در **کنیسای موسی‌بن میمون** ماند و سپس به طبریه برده شد.(۳)

دلالت الحائرین در ردهٔ اول آثار روشنگر در دوران قرون وسطی قرار دارد و قرن‌ها بعد یکی از پایه‌های فلسفهٔ روشنگری شد. اسپینوزا به طور مستقیم از آن سود جست و لایپ‌نیتز و هگل، موشه مندلسون و بسیاری دیگر به آن توجه کردند.

ابن میمون در مقدمهٔ کتاب می‌گوید که روی سخن او با کسانی است که با فلسفه، حکمت و دانش‌های نظری آشنایی کامل یافته‌اند و با این رویکرد چون به توراه می‌رسند در برابر رمزها، اشاره‌ها و ابهام‌ها احساس تزلزل در ایمان خود می‌کنند و به وادی سرگردانی فرومی‌غلتند. در دلالت‌الحائرین توراه براساس موازین خردگرایی و رویکردهای ناب فلسفی تفسیر می‌شود و در اصل هارامبام با قطب‌نمای فلسفه سرگردانان را دلالت می‌کند.

هاوارد کرایزل* در کتاب ***تاریخ فلسفهٔ یهود***، مقالهٔ ***موشه مایمونیدز***** دربارهٔ شیوهٔ نگارش هارامبام در این کتاب و با توجه به مخاطبان خاص فلسفه‌دان می‌نویسد:

> مایمونیدز در پیش درآمد دلالت‌الحائرین خاطرنشان می‌کند که او به‌طور واضح بسیاری از دیدگاه‌های خود را آشکار نمی‌کند. او به برخی فنون اشاره دارد که برای پنهان‌کردن این دیدگاه‌ها از همگان به استثنای خوانندگان فلسفه‌دان به‌کار می‌برد.(۴)

با کاربرد چنین فنونی متن دلالت‌الحائرین به یکی از دشوارترین و پرابهام‌ترین متون فلسفی تبدیل می‌شود. کرایزل در این زمینه ادامه می‌دهد:

> او به خوانندگانش اطمینان می‌دهد که تک‌تک واژگان دلالت‌الحائرین به دقت گزینش شده‌اند و هر تناقضی در آن از قصد کاشته شده است. مایمونید با این روش موفق به چیرگی بر دشواری واشکافت حقایق طبیعی و متافیزیکی شده است بـی‌آن کـه اصـل

* Howard Kreisel

** در این فصل از تمامی تلفظ‌های جهانی نام ابن میمون استفاده شده است.

رابینیک* پنهان‌کردن آنان از نااهلان را زیر پا بگذارد...

از همین روست که بر خود دلالت‌الحائرین شرح‌های بسیار نوشته شده است. زیرا این کتاب گشوده به تأویل‌های گوناگون است به ویژه برخورد مدرن با آن یا برخورد زمانه‌اش یعنی سده‌های میانه با آن متفاوت است.

کرایزل دو برداشت قرون وسطایی و مدون از کتاب دلالت‌الحائرین را چنین می‌شکافد: در برداشت قرون وسطایی، مایمونیدز یک فیلسوف ارسطویی در کسوت اندیشهٔ یهود است. اما متفکران مدرن، هارامبام را دارای موضعی مستقل ارزیابی می‌کنند. به این معناکه او نه پیرو انگارهٔ ارسطویی اسلامی است و نه دیدگاه‌های سنتی یهود را دنبال می‌کند. به گفتهٔ کرایزل یکی از ویژگی‌های تأویل‌های مدرن از فلسفهٔ مایموتیدز، نزدیکی بیشتر آنان با افکار تأویل‌گران مدرن است تا خود مایمونیدز. نمونهٔ این موارد را آراء معاصرینی چون **لئوشتروس**** و **جولیوس گاتمان***** و اندیشمندانی چون **آشرگینزبرگ****** (اَحَدهاآم) و **یشایاهولیاویچ******* می‌داند.

در دائرةالمعارف اسلامی نیز بر وجوه افتراقی دیدگاه ابن میمون از پیروان ارسطو تأکید شده است.

در دلالت الحائرین، ابن مایمون مقدمه‌ای بیست‌وپنج‌گانه برای آغاز بحث در قدیم یا حادث‌بودن جهان می‌آورد که در تاریخ فلسفه شهرت دارد. در این مقدمات هارامبام نامتناهی‌بودن ابعاد و وجود مقادیر نامتناهی در آنِ واحد را رد می‌کند و بر آن است که همهٔ حرکات به حرکت فلک منجر می‌شود. و فلک خود محرک تمام حرکات است اما محرک خود نیست. پس محرک فلک باید بیرون از آن باشد و نباید جسم باشد. از این رو فلک محرک غیرمادی و غیرجسمانی دارد.******

هارامبام آراء گوناگون را دربارهٔ حادث یا قدیم‌بودن عالم می‌آورد و طی آن دیدگاه خود را ارائه می‌دهد. این بخش را عیناً از دائرةالمعارف اسلامی نقل می‌کنیم:

> به گفتهٔ ابن میمون آراء مردم در حدوث و قدم جهان بر سه گونه است: نخست آن‌که جهان و هرچه در او هست، حادث است و خداوند همهٔ اشیاء را از عدم مطلق آفریده

---

* سنت ربی‌های تلمودی

** Leo Strauss *** Julius Guttmann **** Asher Ginzberg

***** Yeshayahu Leibowitz

****** فیلسوف برجستهٔ اتریشی - یهودی **لودویک ویتگنشتاین** که بر تفکر قرن بیستم تأثیر بسزا دارد در **رسالهٔ منطقی-فلسفی** در یکی از گزاره‌های مشهور خود بیرون‌بودن خدا از عالم را مطرح می‌کند. (۶)

است، به این معنی که جهان پیش از آفرینش مطلقاً نبوده است و خداوند به قدرت خود از ناچیز، چیز آفریده است. و حتی زمان هم حادث است زیرا عارض بر حرکت است و حرکت هم عارض بر جسم است و از این رو عالم نمی‌تواند مسبوق به زمان باشد. زمان و حرکت از جملهٔ این عالمند و هر دو حادثند. این عقیدهٔ ارباب ادیان و عقیدهٔ شریعت موسی است.

رأی دوم، رأی افلاطون است که می‌گوید: محال است شیئی از عدم به وجود آید و معدوم شود و هر چه مسبوق به ماده و صورتی است تا بی‌نهایت. به همین جهت عالم قدیم است. اما بنابراین رأی، آسمان و افلاک قدیم نیستند، بلکه حادث هستند، منتها از چیز دیگری آفریده شده‌اند. ابن میمون می‌گوید: فرق رأی ما با رأی افلاطون این است که ما می‌گوییم جهان از عدم مطلق به وجود آمده است، اما او هیچ چیز را مسبوق به عدم نمی‌داند. رأی سوم ارسطو است که آسمان و افلاک را قدیم ازلی و فاسدنشدنی می‌داند. اصحاب هر سه رأی قائل به وجود صانعند، اما کسانی هم هستند که معتقدند جهان را آفریننده‌ای نیست و عالم علتی ندارد و بر حسب اتفاق به‌وجود آمده است و این رأی اپیکور و اتباع اوست.

پس از آن ابن میمون رأی ارسطو را در ترجیح قدم عالم بر حدوث آن ذکر می‌کند و می‌افزاید که این امر نزد ارسطو، بر خلاف آن چه می‌پندارند، برهانی نیست و فقط نقص آن نزد او کمتر از آراء دیگر است. خود ابن میمون ادلهٔ حدوث یا قدم عالم را کافی و برهانی نمی‌داند. به عقیدهٔ او دلیل‌های هر دو طرف قضیه قابل نقض و رد است، اما چون بنا بر شریعت موسی عالم حادث است، او نیز عالم را حادث می‌داند.(۷)

هاوارد کرایزل در کتاب ***تاریخ فلسفهٔ یهود*** آراء هارامبام را دربارهٔ صفات الهی و وجود خدا چنین شرح می‌دهد:

چندین مفهوم فلسفی پایه‌ای، رهیافت مایمونید از مفهوم خدا را تشکیل می‌دهند. نخست مفهوم افلاطونی وحدت مطلق و ژرفای نامتناهی ذات الهی است این برداشت مایمونید را نه‌تنها از انتساب به مقوله‌های ارسطویی مربوط به هستی* یاب‌های جسمانی مانند کمیت ـ کیفیت و نسبت** به خدا برکنار می‌دارد، بلکه جایی برای هیچ‌گونه صفت ثبوتیه*** باقی نمی‌گذارد، با همهٔ صفات الهی باید چونان صفاتی

---

* corporeal entities ** relation *** affirmative attribute

عملی و یا صفات انکاری* برخورد کرد، ارجاع سنتی صفاتی چون رحیم به خدا به این معنا نیست که خداوند دارای صفت رحم است. باید این گونه بنگریم که خدا اعمالی دارد که ما در زمینهٔ فهم انسانی خود معمولاً آن را با عاطفهٔ رحم بیان می‌داریم. در مورد عواطف دیگر چون خشم و مهربانی نیز به همین ترتیب است. اگر صفات گوناگون، در ذات ایجاد تکثیر می‌کند، کنش‌های گوناگون چنین نیست. صفات انکاری صفاتی هستند که سویهٔ مثبت آنان در مورد خدا نفی شده است تا صفت مورد نظر نتواند به خدا نسبت داده شود. برای نمونه گفتن این که خدا واجد زندگی است، یعنی فاقد ویژگی مرگ است. پس شناخت خدا از راه درک کنش‌های الهی صورت می‌گیرد ـ روشی که خدا با آن بر موجودات فرمانروایی می‌کند ـ و یا به گونه‌ای خردورزانه کلیهٔ صفات را در مورد خدا نفی‌شده درک کنیم.**(۸)

هارامبام بحث صفات خدا را به بحث اثبات وجود خدا و یگانگی مطلق آن پیوند می‌دهد، آراء فلاسفه و متکلمان اسلام را بررسی می‌کند و سپس شیوهٔ خاص خود را ارائه می‌دهد.

هارامبام مفهوم فرشتگان را از سویه‌های عوامانهٔ آن جدا کرد و به آن جنبه‌های مجرد فلسفی بخشید. بنا به نظر او فرشتگان چونان ـ هوشمندانی مجزا،*** غیرمادی هستند و کارهای خود را از راه هیچ‌گونه برخورد فیزیکی به انجام نمی‌رسانند و خدا نیز دستورهای خود را از راه سخن‌گفتن با واژه‌ها و صداها به آنان نمی‌دهد.

هارامبام مفهوم فرشتگان از دیدگاه یهودیت را چنین بیان می‌کند:

و اما در فلسفهٔ ارسطو موجوداتی به نام عقلای مجرد قائلند که واسطه بین خدا و هستی هستند و به وسیلهٔ آنان کرات آسمانی می‌چرخند و به کمک این تشکیلات است که هستی ایجاد شده است. این اعتقاد در یهودیت نیز وجود دارد که گفته‌اند: هیچ عملی نیست که خداوند آن را به وسیلهٔ فرشتگان انجام ندهد و می‌دانیم که خود کلمهٔ *مَل‌آخ* معنی فرستاده و رسول می‌دهد ... پس هر که دستوری را به مرحلهٔ اجرا درمی‌آورد، *مَل‌آخ* خوانده می‌شود. تا آن جایی که حتی حرکات موجود زنده، چه انسان و چه حیوان اگر آن حرکت برای انجام هدف الهی باشد، به وسیلهٔ *مَل‌آخ* انجام می‌شود و این *مَل‌آخ* می‌تواند

---

* Negative attribute

** تعریف اسپینوزا از جوهر و صفات آن با این تعاریف پیوند نزدیکی دارد. اما این تأثیرپذیری بحثی است که به مجالی مستقل نیاز دارد.(۹)

*** separate intellect (در فلسفهٔ ارسطو به عقلای مجرد مشهور است)

حتی آن نیروی طبیعی باشد که آن حرکت را انجام می‌دهد.(۱۰)

بنا به دیدگاه هارامبام نیروهای منتشر در عالم نیز *مل‌آخ* یا فرشته هستند که هر یک تنها قادر به انجام یک کار هستند. مل‌آخ می‌تواند همان عقل مجردی هم باشد که انبیاء را در خواب هدایت می‌کند. تضاد دیدگاه هارامبام با ارسطو در آن است که او فرشتگان را مخلوقات خدا می‌داند ولی ارسطو به قدمت آنان اعتقاد دارد و فرشتگان را حادث نمی‌داند. هارامبام در مورد نبوت نیز سه رهیافت گوناگون را شرح می‌دهد. رهیافت نخست هرگونه شرط لازم برای رسیدن به پیامبری را نفی می‌کند و آن را یکسره وابسته به مشیت الهی می‌داند. دیدگاه دوم برخورد ارسطویی است که نبوت را کمالی طبیعی می‌داند. و کسی که از لحاظ عقلانی و فضیلت‌های اخلاقی و تخیل کمال‌یافته باشد، می‌تواند به آن برسد و خدا هیچ نقش مستقیمی در تفویض نبوت ندارد. برداشت سوم متعلق به هارامبام و براساس، توراه است. این دیدگاه در مورد شرط لازم کمال عقلانی و اخلاقی برای رسیدن به نبوت با آراء ارسطو همخوانی دارد ولی بر خلاف ارسطو، دستیابی به این کمال را شرط لازم و کافی نمی‌داند و مشیت و ارادهٔ الهی در گزینش یک شخص را شرط کافی آن می‌داند. هارامبام محک سنجش یک نبی راستین را نبوت‌های مثبت او می‌داند. برای نمونه اگر یک نبی وعدهٔ بلا، سیل، خشکسالی و غیره بدهد و انجام نشود، دلیلی بر دروغین‌بودن نبی نیست، اما اگر وعدهٔ مثبت بدهد ولی انجام نشود نبی، دروغین است. نبی باید معجزاتش به سود مردم باشد.(۱۱)

دیدگاه هارامبام در مورد خیر و شر، دیدگاهی یکسره یهودی است، اما برخورد فلسفی خلاق او به دیدگاه سنتی یهود جانی و رنگی دوباره می‌بخشد. از دید هارامبام خدا خیر مطلق است و شر از او ساطع نمی‌شود. و شر در اصل به معنای نبودن و غیاب خیر است. شر بیشتر یک غیاب است تا یک وجود. برای نمونه کوری برعکس بینایی نیست بلکه غیاب بینایی است. نادانی غیاب دانایی است. بنابراین در کار خدا که آفرینش موجودات است، آفرینش شر جایی ندارد.

هارامبام در مورد مشیت الهی نیز پنج دیدگاه مختلف را شرح می‌دهد: نخست اپیکور که وجود هر گونه مشیت الهی را نفی می‌کند. ارسطو این دیدگاه را نفی کرد و مشیت را تنها مشمول آن چه که ابدی است، دانست. فرشتگان (هوشمندان مجزا)، افلاک و ستارگان مشمول مشیت خاص هستند، در حالی که در فلک زیر قمر* چه در مورد یک انسان و یا مثلاً یک مورچه برحسب اتفاق است. دیدگاه سوم متعلق به مکتب الهیات اشاعرهٔ اسلام است که با ارسطو در این زمینه که میان هیچیک از موجودات زیر فلک قمر فرقی نیست موافقند و به نوعی قَدَرگرایی

---

* sublunar world در عرفان اسلامی و زبان فارسی معادل فلک زیرقمر به کار می‌رود.

معتقدند. خدا دلیل مستقیم همهٔ رویدادهاست و به این ترتیب خدا همیشه و همه جا حاضر و دانا به همه چیز است. مکتب دیگر یعنی معتزله برای بشر آزادی محدودی قائل است. هارامبام دیدگاه آخر یعنی نگرش توراه را توضیح می‌دهد آزادی بشر و صورت بنیادی مشیت الهی در مورد افراد انسان دو روی یک سکه هستند. هر چیز برای افراد، حتی رویدادهای کوچک در پیوند تنگاتنگ با اصل شایستگی آنان است. او دیدگاه برخی از ربی‌های تلمودی را که به معتزله شباهت دارد ـ که براساس آن خدا رنج برخی انسان‌ها را افزایش می‌دهد تا بر پاداش آنان بیفزاید ـ به کنار می‌گذارد و بر خلاف معتزله جانوران را شامل مشیت خدا نمی‌داند و در میان موجودات زیر فلک قمر تنها انسان را مشمول آن می‌شمارد. او انسان را به دلیل داشتن خرد مستثنی می‌داند. مثالی از هارامبام درجهٔ اتفاقی‌بودن رویدادها از دیدگاه او را روشن می‌کند. برای نمونه یک کشتی ممکن است اتفاقی غرق شود ولی زنده‌ماندن سرنشینان مشخص در آن خواست الهی بوده است. انسان‌ها براساس کمالی که به آن دست یافته‌اند، مشمول عنایت خداوند می‌شوند. هارامبام چنین نتیجه می‌گیرد که خدا نسبت به تک‌تک افراد آگاه است.

انسان به برکت خرد خود می‌تواند از فجایع دوری جوید. هارامبام می‌گوید هر چه انسان به مراحل بالای تکامل دست یابد بهتر قادر است که شر را از خود دور کند و اگر انسانی بتواند به‌تدریج خود را از تعلقات نفسانی دور بدارد و به یک **هوشمند مجزا** تبدیل شود، هرگز به رنج جسمانی دچار نمی‌شود. شیطان نمایندهٔ مادیات فلک زیر قمر است و ویژگی اساسی او محرومیت است. هارامبام بازتاب این محرومیت را در دستور خدا به شیطان می‌داند که به جسم ایوب دست دراز کند ولی به روح او نه. به این ترتیب از دیدگاه هارامبام داستان ایوب داستان انسانی است که به کمال روشنی ذهن دربارهٔ طبیعت وجود و مشیت الهی می‌رسد و قادر است که بر سرنوشت خود تأثیر بگذارد. تفسیر هارامبام از داستان ایوب بسی ژرف و فلسفی است. او پنج شخصیت ایوب و چهار دوستی را که برای دیدار و تسلی او می‌آیند، نمایندهٔ پنج تفکر فلسفی متفاوت دربارهٔ خیر و شر و مشیت الهی می‌داند.

هنگام نگارش این فصل، آقای مهندس سلیمان حکاکیان، متخصص متون مقدس یهود، متن ترجمهٔ بخش‌هایی از موره نووخیم (دلالت‌الحائرین) را در اختیارم گذاشتند که در میان آنها گفتار هارامبام در تفسیر فلسفی کتاب ایوب نیز بود. این گفتار را که در عین حال می‌تواند نمونه‌ای از نوشتار هارامبام باشد عیناً نقل می‌کنیم:

> هر پنج شخصیت این کتاب یعنی ایوب و دوستانش در این مورد متفق‌القول بودند که هر چه بر ایوب واقع شد، در نظر خداوند آشکار و معلوم بود و این خدا بود که این حوادث را بر او وارد کرد و این پنج شخصیت همگی قبول داشتند که بی‌عدالتی را نمی‌توان به

خدا نسبت داد. با کمی دقت در گفته‌های هر یک از این افراد و مناظرهٔ آنان می‌توان دریافت که همگی گفته‌های یکدیگر را تکرار می‌کنند. گفتارها تکرار شده و گفته‌ای در گفتهٔ دیگر جاگرفته است و همگی از وصف ایوب و عظمت عذابش، دردهایش، بزرگی، راستی، عدالت، خصلت‌های خوبش و اعمال نیکش سخن گفته‌اند. در بین گفتارهایشان گفتار امید و تسلی و تشویق نیز گنجانده شده. و این توصیه که شایسته است ایوب ساکت بماند، بندهای دهانش را نگسلد و مثل انسانی که با انسان دیگر مجادله می‌کند، با خدا روبه‌رو نشود، بلکه به ارادهٔ خدا گردن نهد و سکوت کند و ایوب جواب می‌دهد که عظمت فاجعه امیدواربودن و آرامش خاطر داشتن و شایسته سخن‌گفتن را مانع گشته است و دوستانش همگی بر این عقیده بودند که هر که خوبی کند مزد دریافت می‌کند و هر که بدی کند مجازات می‌شود و با وجودی که ما انسان‌های بد را در اوج موفقیت می‌بینیم اما آنها در انتهای کار از بین خواهند رفت و شکست خواهند خورد و اگر انسان‌های خوب را می‌بینیم که رنج می‌کشند، این رنج موقتی بوده و از آنها رهایی خواهند یافت. این طرز فکر را در گفته‌های الیفاز، بلدر و صوفر مکرر می‌بینیم و هر سه آنها این طرز فکر را دارند اما به نظر من هدف این کتاب توضیح این دیدگاه مورد قبول سه نفر نبوده است. بلکه هدف این کتاب اعلام عقایدی از این چند شخصیت است که در آن اختلاف نظر وجود داشت و هر کدام نظر خاص خود را دارند و آن علت واقع‌شدن سخت‌ترین عذاب‌ها برای بهترین و دوست‌ترین انسان‌هاست.

در این مورد اختلاف نظر، ایوب چنین می‌پنداشت که واقع‌شدن بدی‌ها بر انسان‌های خوب می‌تواند گواه این نظر باشد که عادل و ظالم در چشم خدا ممکن است یکسان باشند و خداوند توجهی به تک‌تک انسان‌ها نمی‌کند. همچنان که ایوب می‌گوید این امر برای همه یکی است. بنابراین می‌گوید که او صالح و شدید را هلاک می‌سازد ... یکی در عین قدرت خود می‌میرد در حالی که کاملاً در امنیت و سلامت است و قدح‌های او پر از شهد و مغز استخوانش شاداب است. و دیگری در تلخی جان می‌سپرد و از نیکویی هیچ لذت نمی‌برد. اینها با هم در خاک می‌خوابند و کرم‌ها ایشان را می‌پوشانند. او دلالت‌هایی در مورد خوشبختی انسان‌های بد و موفقیت‌هایشان می‌آورد و در جای دیگر می‌گوید: هر گاه به یاد می‌آورم حیران می‌شوم و لرزه جسم مرا می‌گیرد که چرا شریران زنده می‌مانند، پیر می‌شوند و در توانایی قوی می‌گردند. خانه‌های ایشان از ترس ایمن می‌باشد و عصای خدا بر ایشان نمی‌آید در جای دیگر از گفته‌های ایوب چنین برمی‌آید که گویی امیدی به بعد از مرگ ندارد و متعجب است که چراگویی خدا بر یکایک

انسان‌های آفریده‌اش نظارت ندارد. این عقیدهٔ ایوب را حخامیم* صریحاً رد کرده و گفته‌اند که اگر گفته‌های ایوب مفهوم تحت‌اللفظی داشته باشد و نه معنای نمادین، ایوب منکر همه چیز شده است و رستاخیز را رد کرده است...(۱۲)

به نظر هارامبام چهار دوست ایوب که به دیدارش آمده‌اند هر یک می‌کوشند به این پرسش‌های ایوب پاسخ دهند و هر یک نیز نمایندهٔ یک دستگاه فلسفی است.

هارامبام دیدگاه *الیفاز* را بر حول محور مجازات انسان براساس گناهانش می‌بیند. و او می‌گوید هر چه بر ایوب رفته، شایستهٔ اوست زیرا گناهان او این عذاب‌ها را به دنبال داشته است. هارامبام دربارهٔ دیدگاه الیفاز می‌نویسد:

همان طور که *الیفاز* به ایوب می‌گوید: آیا شرارت تو عظیم نیست و عصیان تو بی‌انتقام و اضافه می‌کند که اگر ایوب به نظر خودش درستکار و عادل بود، الزامی ندارد که در نظر خداوند هم عادل شمرده شود و هرگز مجازات نگردد. به‌طور کلی گفته‌های الیفاز بر این محور دور می‌زند که هر چه بر انسان واقع می‌شود به خاطر خود انسان است و شایستهٔ آن است. اگر ما نمی‌توانیم بعضی از علل مجازات‌ها را درک کنیم، این به خاطر نقص ما به عنوان یک انسان است و این خداست که عادل را از ظالم تشخیص می‌دهد.

دیدگاه *بلدد شوحی* در این مسأله اعتقاد به پاداش است و او به ایوب می‌گوید که این رنج‌های بزرگ که بر تو وارد شده‌اند، اگر تو بیگناه باشی و اینها به خاطر گناهانت بر تو وارد نشده باشند، باعث می‌شوند که پاداش تو زیاد گردد و خداوند در آینده مزد بسیار خوبی به تو خواهد داد. بعضی دردها به نفع توست و آنها را نمی‌توان درد نامید زیرا نتیجه‌اش خوبی‌های بهتر خواهد بود. همان‌طور که بلدد به او می‌گوید: اگر پاک و راست می‌بودی، البته برای تو بیدار می‌شد و مسکن عدالت تو را برخوردار می‌ساخت و اگر چه ابتدایت صغیر و دردمند بود، عاقبت تو بسیار رفیع و والامقام می‌گردید.

اما دیدگاه چهارم یعنی *صوفر نعماتی* دیدگاهی است که براساس آن همه چیز مطابق میل خدا انجام می‌گیرد. نباید برای اعمال خدا به دنبال هدف معینی بگردیم و نباید بگوییم چرا این یا آن کار را انجام داد. این عقیده بر آن است که در کل نباید به دنبال عدالت خدا و چگونگی حکمت و دانش او در تمام اعمالش رفت. زیرا ذات خدا و حقیقتش این الزام را موجب می‌شوند که هر چه بخواهد انجام دهد و عقل قاصر است از این که بفهمیم چگونه حکمتش لازم دانسته که هر چه بخواهد بدون دلیل انجام دهد.

---

* جمع حاخام یعنی روحانی یهود. در لفظ به معنای خردمند.

همین است که او به ایوب می‌گوید: لیکن کاش که خدا سخن بگوید و اسرار حکمت را برای تو بیان کند. آیا عمق‌های خدا را می‌توانی دریافت نمود تا به کنه قادر مطلق توانی رسید.

به طور خلاصه شخص ایوب در ابتدا فلسفه‌ای شبیه به فلسفهٔ ارسطو بیان می‌کند. گفته‌های الیفاز گرایش به دیدگاه توراه دارد. بلدد به مکتب اسلامی معتزله و صوفر به مکتب اسلامی اشعریه شباهت دارد که تمام این دیدگاه‌ها، دیدگاه‌هایی قدیمی هستند که مدت‌های مدید در بین جوامع فلسفی مطرح بوده‌اند.

بعد از این‌ها دیدگاه شخص *الیهو* مطرح می‌شود و کتاب ایوب او را در بین بقیهٔ افراد جوان‌ترین از نظر سن و عاقل‌ترین از نظر حکمت معرفی می‌کند. این شخص ایوب را دلالت می‌کند. در پاسخ به سوء تفاهمی که برای ایوب مطرح بود که چرا مرد نیکوکاری چون او رنج و عذاب می‌بیند، او را از نظر دانش صغیر می‌شمارد و همین‌طور به اعتقاد سه دانشمند دیگر در مورد مشیت الهی خرده می‌گیرد و گفته‌هایش را در معماها و مثال‌های عظیم و عجیب می‌گنجاند. با نگاه اول به گفته‌های او این توهم به انسان دست می‌دهد که او موضوع جدیدی افزون بر دوستانش نگفته است، بلکه گفته‌های آنها را با واژه‌های دیگر و مفصل‌تر بیان نموده است. زیرا ظاهراً او نیز به دلالت‌کردن ایوب و وصف عدالت خدا و اعمال عجیب او در هستی پرداخته است و ادامه داده که عدالت عادل و ظلم ظالم تأثیر بر ذات خداوندی نمی‌گذارد و تمام این موارد را دوستان او گفته‌اند اما با تعمق بیشتر می‌توان به موضوع مهم و جدیدی که الیهو مطرح کرده است، پی برد و این موضوع همان هدف کتاب ایوب است. با وجودی که او نیز در بخش اعظم گفتارش همان گفتار دوستان را تکرار کرده است اما موضوع جدید این است که انسان ممکن است بیمار شود و به مرگ نزدیک گردد و از او ناامید گردند. حال اگر فرشته‌ای برای او توصیه کند، ممکن است این شخص درمان شود و از مرگ خلاصی یابد و به حال عادی بازگردد. اما این نوع نجات همیشگی و ابدی نیست و ممکن است شخصی دو یا سه‌مرتبه از این خطر رهایی یابد و سپس الیهو وضعیت این شخص نجات‌یافته و شادی او را از بازیافتن سلامتی وصف می‌کند...

در قسمت‌های دیگر الیهو از افعال عجیب طبیعت سخن می‌گوید و رعد و برق و باران و وزش بادها و زندگی جانوران را وصف کرده و از عجیب‌بودن و پوشیده‌بودن چگونگی کنترل این هستی صحبت کرده است...

هدف الیهو از وصف طبیعت، اساس آن و اعمال آسمان‌ها یا وضعیت انواع جانداران این بوده است که این موارد طبیعی بس ملموس که در دنیای مادی و خاکی رخ می‌دهند،

باز هم همچنان عقل انسان‌ها قادر به درک چگونگی آنها نیست و نمی‌توانیم نیرویی را که باعث وجود این هستی است مجسم و مبداء آن را کشف کنیم. این اعمال شبیه اعمال ما یعنی ساخته‌های دست ما نیستند. حال چگونه باید تصور کنیم که هدایت‌کردن، حراست و مشیت خداوند شبیه به هدایت و حراست سایر موجودات می‌باشد. پس باید در این مرز توقف کنیم و بر این عقیده باشیم که هیچ چیز پوشیده از نظر ما از خداوند پوشیده نیست و بین صفات انسان و خدا هیچ شباهت وجود ندارد مگر خود واژهٔ صفت. اگر کسی این موضوع را درک کند که راه‌های خدا، راه‌های انسان نیست، آن وقت درک و تحمل ناراحتی‌ها هم آسان‌تر می‌گردند و درد باعث ایجاد شک در مورد عدالت خدا نمی‌گردد؛ بلکه باعث ازدیاد عشق به خدا می‌شود. همان‌طور که ایوب می‌گوید: در خاک و خاکستر توبه می‌کنم.(۱۳)

دیدگاه هارامبام پیرامون نیایش با نگرشی تاریخی همراه است. توراه آیین‌های بدوی در زمینهٔ قربانی‌کردن را از زندگی بنی‌ایسرائل حذف نمی‌کند و هارامبام دستورهای مربوط به قربانی‌کردن را گونه‌ای مصالحهٔ تاریخی با پس‌زمینه‌های موجود در قبایل ارزیابی می‌کند و در مقابل نیایش را راهی پیشرفته‌تر برای رابطه گرفتن با خدا می‌داند و بهترین راه را نیز رابطهٔ درونی و خردورزانه با خدا می‌شمارد. ولی چون اگر مردمان بدوی از آیین‌های مرسوم خود یکباره محروم می‌شدند، بنا به نیروی عادت و احتیاج به آن به بت‌پرستی روی می‌کردند، بنابراین دستورهایی دربارهٔ قربانی‌کردن به آنان داده شد. در عین حال گونه‌ای فاصله‌گذاری نیز با آیین‌های بت‌پرستی، از طریق تغییردادن جزئیات آیین قربانی برای خدای یکتا صورت گرفت. برای نمونه نوع جانوران تغییر کرد.

هارامبام هر چند که در همهٔ کنکاش‌های فلسفی خود متکی به توراه و آراء یهود بود اما در اندیشه‌های دانشمندان مسلمان نیز غور می‌کرد. او توجه بسیاری به ***فارابی***، ***ابن باجا**** و تااندازه‌ای به ***ابن‌سینا***، داشت.

دلالت الحائرین از چوب تکفیر متعصبان یهودی و نیز کشیشان قرون وسطایی برکنار نماند. برخی متشرعین یهود تلاش هارامبام برای تطبیق‌دادن فلسفه و دین یهود را باطل دانستند. یکی از آنان از اهالی ***مون‌پلیه*** به نام ***سلیمان بن ابراهیم*** بود که هواداران خود را واداشت تا طرفداران هارامبام را به چوب تفکیر برانند.

پیروان هارامبام نیز که در اروپا و از جمله جنوب فرانسه حضور روشنفکرانهٔ جدی داشتند

---

* Ibn Bâjja

سلیمان بن ابراهیم را لعنت کردند. از سوی دیگر دشمنان یهودی هارامبام را لعنت کردند. دشمنان یهودی هارامبام فرقهٔ مسیحی دمینیکن* را برانگیختند تا کتاب سوزان آثار او را در پاریس به راه بیندازند. گرایش رهبران دینی و اداره‌کنندگان جوامع یهودی به نظم و ثبات و ترس از برهم‌خوردن تعادل لرزانشان در جوامع اروپای قرون وسطی این واکنش‌ها را پدید می‌آورد. می‌توان گفت که رهبران دین یهود تا حدود زیادی انگاره‌های رهبریت در جوامع مسیحی را در مورد جوامع یهودی پیاده می‌کردند و جمود و ترس از شکافتن پرده‌های سنتی اندیشه ویژگی بارز آنان بود. در عوض در همهٔ این دوران روشنفکران و دانشمندان یهودی که گاه از میان همین رهبریت نو و سنت‌شکنانه بودند بارِ سنگین گذردادن یهودیان از تاریک‌اندیشی قرون وسطی را بر دوش داشتند.

از آنجا که هارامبام رأی متداول یهود در زمینهٔ معاد جسمانی را به کنار گذاشت و معاد را روحانی دانست، مخالفان در این زمینه نیز بر او فشار آوردند. هارامبام کتابی به زبان عربی به نام *البعث* نوشت و دیدگاه خود را شرح داد.

در مجموع می‌توان گفت که هیچیک از آثار هارامبام در میان یهودیان بدون جدل و حتی جنجال پذیرفته نشد.(۱۳) کتاب *الفرائض* که به زبان عربی و با خط عبری نوشته شد، تقسیم‌بندی ۶۱۳ فریضهٔ دین یهود به دو گروه اوامر (۲۴۸ عدد) و نواهی (۳۶۵ عدد) بود. حتی این کتاب نیز جنجال‌برانگیز شد.

بدون تردید می‌توان گفت که اندیشه‌های هارامبام جان تازه و نفسی روحبخش برای فرهنگ یهود بود که از جمود و درجازدن آن جلوگیری کرد و مانند پلی آن را با فرهنگ‌های دیگر مرتبط کرد. در تمام طول قرون یهودیان شاهان، سیاستمداران یا امیران جنگی نداشتند که آنان را به ملت‌های دیگر بشناسانند و حتی پیوند دهند، اما سرداران اندیشه‌ای داشت که هر چندگاه ظهور می‌کردند و آنان را از تبدیل به مردمانی گمنام و بی‌اندیشه در اذهان دیگران نجات می‌دادند و در گذرگاه این *تاریخ روح*، هارامبام با سپردن میراث خود به اسپینوزا روح تاریخ اندیشهٔ مدرن شد.

---

* این فرقه‌ای پس از به‌قدرت‌رسیدن در اسپانیا، حاکمیت دادگاه‌های تفتیش عقاید را برقرار ساخت.

پی‌نوشت

1- Histoire d'Israel, S. Baron. Tome 3. Minorité Protégée. Presses universitaires de France. 1961.

۲- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. جلد پنجم. ناشر: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول ۱۳۷۲، ص ۴.

۳- همان جا ص ۵.

4- History of Jewish Philosophy. Howard Kreisel. Moses Maimonides. Routledge 1977. P250.

۶- لودوویک ویتگنشتاین. رسالهٔ منطقی فلسفی، ترجمهٔ دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. امیرکبیر ۱۳۷۱.

۷- نگاه کنید به: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص ۸.

See: History of Jewish Philosophy. P257.

8- Ibid. P252,253.

۹- در این زمینه به منابع زیر نگاه کنید:

* فردریک کاپلستون. اسپینوزا. ترجمه سیدمحمد حکاک. انتشارات حکمت، ۱۳۷۳

** کارل یاسپرس. اسپینوزا. ترجمهٔ محمد حسن لطفی. طرح نو، ۱۳۷۵.

۱۰- به نقل از درسگفتارهای دانشمند محترم، سلیمان حکاکیان در گروه متعهد به فرهنگ یهود. تهران ۱۳۶۸.

۱۱- همان جا.

۱۲- همان جا.

۱۳- همان جا.

14- See: Judaika. Vol XI.

در بوتهٔ آزمونِ قرون وسطی

«یهودیان مردمان اهل روحند و هر گاه که به اصول خود بازگردند، هیبتناک و باشکوه می‌شوند و شکنجه‌گران خود را به شرم وامی‌دارند.»

هاینریش هاینه

سقوط امپراطوری روم، دوران جدیدی در تاریخ بشر گشود؛ دورانی که به قرون وسطی[۱] مشهور است. زندگی یهودیان در این دوران همراه با رویدادهای اسف‌انگیزی است و دانستن این رویدادها و درک ریشه‌ها و علت‌های آن پیش‌نیاز قطعی بررسی سیر تاریخ و فلسفهٔ یهود در قرن‌های پس از آن است. در عین حال باید افزود که شرح جزء‌به‌جزء این تاریخ کار کتاب‌های چندجلدی خاص این موضوع است و در کتاب حاضر نمی‌گنجد؛ به ویژه به دلیل پراکندگی در سطح نقشهٔ جغرافیایی سیاسی آن روزگار.

آن‌گونه که باستان‌شناسان تأکید دارند، اروپا بسیار دیرتر از آسیا به عصر نوسنگی پاگذاشت. پیش از میلاد جاهایی از اروپا وحشی به شمار می‌رفت[۲] و این در حالی است که تمدن‌های عظیمی در آسیای میانه و نیز مشرق‌زمین وجود داشت.

گروه‌هایی از یهودیان پس از به‌تنگ‌آمدن در قلمروهای امپراتوری روم، به اروپا مهاجرت کردند و از همان ابتدا در جنگل‌های آلمان کنیساهای چوبی و در کرانه‌های بالتیک کنیساهای سنگی ساختند.

دلایل اقتصادی از جمله حرفهٔ بازرگانی از عوامل دیگر این مهاجرت بود. رومی‌ها برای دفع حمله‌های اقوام بربر ساکن اروپا و برپاکردن شهرهای رومی جاده می‌ساختند. یهودیان که اغلب تاجر و بازرگان دوره‌گرد بودند در طول این جاده‌ها مایحتاج رومی‌ها را می‌بردند و به خرید اجناس بربرها می‌پرداختند و به این ترتیب در آن مناطق ساکن شدند.

سکونت یهودیان در اروپا صنایع، رشته‌های هنری و اندیشه‌های فلسفی قوام‌یافته برای این

قاره به همراه آورد که تنها می‌توانیم فهرست‌وار به آنها اشاره کنیم.

ابتکار بافتن پارچه‌های زربفت در اروپا به دست یهودیان بود. یهودیان بافندهٔ این پارچه‌های سحرآمیز در جنوب ایتالیا و یونان مرکزیت یافتند و سران بربر، توتن و زنان‌فرانسوی حاضر بودند بهای گزافی در ازاری قواره‌ای پارچهٔ زربفت که به Jew Cloth مشهور بود، بدهند. صنایع عطرسازی و تجارت آن نیز در انحصار یهودیان بود و به Jew Smell مشهور بود. دریانوردان یهودی مادهٔ اصلی عطرسازی یعنی مشک و عنبر را از وایکینگ‌ها می‌خریدند و به اندازه‌ای در صنعت عطرسازی پیشرفت کرده بودند، که عطرهایشان به تمام دنیا فرستاده می‌شد. از آنجا که در دنیای مسیحی قرون وسطی برخلاف یهودیان و مسلمانان که به انواع غسل‌ها و شستشوها اهمیت می‌دادند، شستشوی روزانه رسم نبود، اشراف اروپایی برای دفع بوی بد بدن خود به عطر نیاز فراوان داشتند.

صنایع طلاسازی، جواهرتراشی، عدسی‌تراشی و نقره‌کاری در انحصار یهودیان بود، یهودیان در ایتالیا، سابقهٔ سکونت دیرین داشتند و نخستین سال‌های پس از میلاد کنیساهایی در **جزیرهٔ سیسیل**، رم، ونیز و غیره تأسیس کرده بودند. در منطقهٔ ***ماژورکا*** یهودیان مدرسهٔ نقشه‌برداری داشتند در قرون وسطی نقشه‌های دریانوردی یهودیان شهرت جهانی داشت و از همهٔ نقاط عالم برای آموزش وگرفتن نقشه‌های کامل به ماژورکا می‌رفتند.

در قرن‌های اول میلادی یهودیان در فرانسه، بلژیک، آلمان و سوئیس ساکن شدند و از قرن پنجم به بعد در این مناطق کنیساها ساخته شدند. آنان محدودیت چندانی نداشتند. تنها نمی‌توانستند برده یا سرف مسیحی بگیرند. سران بربر مشتاق کالاهای یهودیان بودند و با آنان در سرزمینهای خود مدارا می‌کردند. سلسله‌های ***بورگاندی*** و ***فرانک*** رفتار خوبی با یهودیان داشتند اما پاپ‌ها کم‌کم پادشاهان را تحریک به کشتار و غارت یهودیان کردند.

شارلمانی پادشاه فرانسه (۸۱۴-۷۶۸ میلادی) در دوران سلطنت خود، یهودیان را بسیار محترم داشت. سفیران شارلمانی به دربار هارون‌الرشید، یهودیان فرهیخته بودند زیرا آنان با زبان‌های عربی، یونانی و غیره آشنا بودند. یهودیان شارلمانی را در برپاکردن ناوگان دریایی کمک کردند. در این زمان ***ربی‌شلوموبن‌اسحاق*** مفسر پرآوازهٔ توراه و مشهور به ***راشی*** زندگی می‌کرد.

در آلمان یهودیان تا قرن دهم با مشکلات زیادی روبه‌رو نبودند و جوامع ثروتمند و تمیز و مرفهی داشتند. زندگی آنان در مجموع برای تهیدستان آلمانی رشک‌برانگیز بود و حاکمیت صلیبی به خوبی این تضاد طبقاتی را دستمایهٔ انحراف توده‌های مردم از علل اساسی محرومیت‌ها و نظام اجتماعی حاکم یافتند و بر آن انگشت گذاشتند.

هاوارد فاست در ***تاریخ یهودیان*** تاریخچهٔ کوتاهی از یک شهر آلمانی کوچک به‌نام ***ماینز*** در اواخر قرن دهم را به عنوان نمونه‌ای از این روند می‌آورد.

ماینز شهری بود که ساکنان توتنی آن صد درصد بیسواد بودند. کوچه‌ها گلی و کثیف بود. دین ساکنان آن مسیحیتی اولیه همراه با آیین‌های توتنی سابق بود، زیرا مدت زیادی از مسیحی‌شدن آنان نمی‌گذشت.

در این شهر جمعیتی یهودی با کیفیتی بس متفاوت زندگی می‌کرد. **ربی گرشوم بن یهودا** در آنجا یک مدرسهٔ یهودی در ساختمانی سنگی و زیبا به راه انداخته بود. حول محور این مدرسه مراکز فرهنگی دیگری برای یهودیان دایر بود. از جمله استخر بزرگ میقوه برای غسل‌گرفتن. خانه‌های یهودیان شهر ممتاز بود. آنان لباس‌های ابریشمی بلند می‌پوشیدند و زنانشان به اندازهٔ زنان اشراف آلمانی منطقه احترام داشتند. خانواده‌ها بچه‌های خود را از بچه‌های دیگر شهر دور نگه می‌داشتند و آنان را با اسب به مدرسه می‌فرستادند. مردم شهر از وجود مردمی که رسماً اشراف نبودند ولی باید مانند اشراف به آنان احترام می‌گذاشتند، در عذاب بودند. آنان کتاب می‌خواندند و می‌نوشتند و در عین حال کشیشان می‌گفتند که همان قاتلان خدای آنها یعنی مسیح بودند. ژرمن‌ها به سادگی مسیح را به جای خدایان سابق خود **زیگموند** و **زیگفرید** نشانده بودند. این وضع برای یهودیان دیری نپایید و پاپ‌ها مردم شهر را تحریک به سوزاندن مدرسه و مجتمع یهودیان کردند. تعداد زیادی کشته شدند، خانه‌ها غارت شد و باقی یهودیان دست خالی از ماینز بیرون رانده شدند.(۳)

از قرن یازدهم که جنگ‌های صلیبی آغاز شد. در سراسر اروپا کشتار آزار و غارت یهودیان آغاز شد. یهودیان از بیشتر مناطق اروپا اخراج شدند و تنها سرزمین‌های اندکی از جمله لهستان آنان را پذیرفت.

پاپ‌ها برای حمله به کشورهای مسلمان و دستیابی به ثروت‌های افسانه‌ای آنان جنگ‌های صلیبی را به راه انداختند. بهترین منبع تأمین مخارج لشکرکشی‌ها، یهودیان ثروتمند در سرزمین‌های اروپا بودند اما طبیعی است که کشیشان مقاصد خود را در لفافهٔ سوزناک‌ترین انگیزه‌های مذهبی می‌پیچیدند. یکی از کشیشان مبلغ جنگ‌های صلیبی در سال ۱۱۴۶ چنین اعلام کرد:

> چرا ما به آن سر دنیا می‌رویم تا با اقوام دیگر بجنگیم اما به کسانی که بیشترین دشمنی را با مسیح داشته‌اند در کشورهای خودمان کاری نداشته باشیم؟(۴)

به دنبال چنین برهان‌هایی بود که در شهر انگلیسی **سپیر*** کشیشی به نام **بیشاپ جان** صلیبیون را تحریک کرد تا کنیسای شهر را همراه یهودیانی که درون آن مشغول نیایش بودند، به

* Speyer

آتش بکشند و دو تن را به صلیب بکشند: در منطقهٔ **وُرم*** کنیساها و خانه‌ها سوزانده شدند.

در یورک انگلستان یهودیان پیش از حملهٔ صلیبیون به قصری متروک پناه بردند. چند روز گرسنه و تشنه در آنجا بودند تا آن که به محاصره درآمدند. یهودیان تصمیم گرفتند که یکدیگر را بکشند تا به شیوه‌های وحشیانهٔ صلیبی کشته نشوند. رهبر روحانی آنان **ربی یومتوو** گناه خودکشی را برای خود پذیرفت. همه یکدیگر را کشتند و **ربی یومتوو**** آخرین نفر بود که خودش را کشت. تعداد کشته‌شدگان یورک پنج‌هزار نفر بود.

وقتی کافران و بربرها به دشمنان خود حمله می‌کردند، مردها را می‌کشتند اما صلیبیون در حمله به یهودیان زنان و کودکان را نیز می‌کشتند.

در آلمان، از جنگ‌های صلیبی به بعد نفرت از یهودیان دیگر به یکی از عناصر ذهنیت مسیحی ـ توتنی تبدیل شد. در ۱۲۹۸ شوالیه‌ای آلمانی کشتارهای خونینی در ۴۶ شهر و قصبه یهودی در منطقهٔ *فرانکونیا* به عمل آورد. این کشتارها اغلب با برهان اسطوره‌ای کشتن پسربچهٔ مسیحی توسط یهودیان به راه می‌افتاد.

یکی از مراجع مذهبی یهودیان به نام **ربی میئر** (قرن چهاردهم میلادی) در سن ۷۸ سالگی در زندان صلیبیون آلمانی کشته شد و صلیبیون برای دادن جسدش از یهودیان باج گرفتند.

در این دوره وصلهٔ زرد به یهودیان تحمیل شد. آنان برای دیده‌نشدن وصله و مصون‌ماندن از ضرب و شتم مردم ناآگاه شانه‌های خود را در سینه خم می‌کردند و سرشان را فرو می‌انداختند تا وصله دیده نشود و این به عادتی تبدیل شد که خود بعدها موجب تمسخر شد.

هر بار که موج جدیدی از جنگ‌های صلیبی از اروپا برمی‌خاست، کشتارهای جدید یهودیان نیز به راه می‌افتاد. در ۱۳۳۶ یهودی‌کشی در آلمان به راه افتاد و صد اجتماع کوچک و بزرگ یهودی در **سوابیا** و *آلزاس* را غرق درخون کرد. قتل عام ساکنان دهکده‌های یهودی‌نشین درهٔ راین از سوی صلیبیون از جمله رویدادهای هولناک سراسر تاریخ در مورد مردمان غیرنظامی است. در طی چند روز، شوالیه‌های آلمانی و لشکریان صلیبی به‌طور منظم این قتل عام را صورت دادند.

در ۱۳۳۷ شوالیه‌ها به منطقهٔ یهودی **دگندورف***** حمله کردند و با تحریک مردم محلی یهودیان را با شمشیر و آتش کشتند. آنان در مکان این خونریزی، کلیسایی بنا کردند که آن را یادگار معجزهٔ دفع شیاطین یهودی نام نهادند و این کلیسا به زیارتگاه تبدیل شد!(۵) در سراسر *باواریا*، **بوهمیا**، *موراویا* و *اتریش* حرص کشتار شیوع یافت که از دیدگاه روانشناسی اجتماعی می‌توان آن را از جمله روان‌پریشی‌های جمعی دانست که به ویژه در قرون وسطی رواج داشت.

در این میانه تنها اهالی با فرهنگ شهرهای **وین** و *راتیسبون* از یهودیان ساکن در شهرهای

---

* Worm ** Yomtov *** Deggendorf

خود دفاع کردند و در برابر جنون‌های کور ایستادند. پاپ **بندیکت دوازدهم** از جمله روحانیون مسیحی بود که علیه این جریان‌ها اعتراض کرد.

در روئن فرانسه همهٔ یهودیان جز گروه اندکی که تغییر مذهب دادند کشته شدند. اما در تمام این قتل عام‌ها موارد کمی تغییر مذهب به چشم می‌خورد به‌طوری که چند قرن بعد *لوتر* رهبر جنبش اعتراض علیه کلیسای کاتولیک (پروتستانیزم) گفت:

> اگر من یهودی بودم و می‌دیدم که چنان ابلهانی سردمداران مسیحیان هستند، حاضر بودم خوک بشوم و مسیحی نشوم.(۶)

در ۱۳۱۵ در اروپا خشکسالی درگرفت و دو سال به طول انجامید. این دو سال نیز برای یهودیان سال‌های خونین و سیاهی بودند.

از ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ طاعون یا مرگ سیاه، اروپا را تسخیر کرد. در پاریس صدها نفر در اثر بیماری و گرسنگی مردند. دهقانان آواره شدند و محافل کلیسا خشم آنان را متوجه یهودیان کردند. مبلغان مسیحی می‌گفتند که طاعون انتقام شیطان از مسیحیان است که به‌وسیلهٔ عمال خود یعنی یهودیان آن را سرایت داده است. حتی به زور شکنجه از چند یهودی اعتراف گرفتند که در آب شهرها زهر ریخته‌اند. این اتهام و شایعه همه جا پخش شد و شمار کم کشته‌شدگان یهودی طاعون این توهم را دامن زد. به گفتهٔ بسیاری از تاریخ‌نگاران تلفات یهودیان کم بود ولی نه به دلیل زهرریختن در چاه، بلکه به سبب رعایت وسواس‌آمیز قوانین پاکیزگی و حلال و حرام خوراکی‌ها حتی در سال‌های خشکسالی و حتی با وجود زندگی فلاکت‌باری که در اروپای قرون وسطی داشتند.(۷) در طول دوام طاعون در آلمان ۲۱۰ اجتماع یهودی آلمان به کلی کشتار شدند. بوی خون حتی دماغ **پاپ کلمنت ششم** را آزرد و کوشید شفاعت یهودیان را نزد فرمانروا **چارلز چهارم** بکند ولی او نپذیرفت. هرگز شمار دقیق کشته‌شدگان این دوره مشخص نشد ولی این سلسله کشتارها در آلمان خونین‌ترین و پرقربانی‌ترین رویدادهای قرون وسطی بودند. یهودیان بسیاری از قرن دهم به بعد از آلمان به لهستان رفتند. اشراف لهستان باروی گشاده آنان را پذیرفتند و از تخصص‌های آنان سود جستند. فرمانروا بولسلاو در ۱۲۶۴ دستور داد که هیچ‌گونه تعرضی به مال و جان یهودیان نشود و هر نوع حمله‌ای به کنیساها دارای مجازات قانونی اعلام شد. در این دوره در لهستان کنیساها را به شکل قلعه ساختند تا از هر گزندی در امان باشد. اما در قرن چهاردهم تحریک کشیشان در لهستان نیز آغاز شد و اشراف لهستان منکوب بازرگانان آلمانی ضد یهود شدند. در این زمان لهستان، لیتوانی و اکراین جمعیت یهودی زیادی را در خود جا می‌دادند.

پدیدهٔ اسفبار زندگی این دوران **گِتو** بود؛ محله‌های حصارداری که یهودیان تنها مجاز به

زیستن در آنها بودند. محوطهٔ تنگ گتوها با کوچه‌های تار و باریک هرگز کفاف جمعیت پرشمار آنان را نمی‌داد و فلاکت همواره عنصر همنشین زندگی در گتو بود.

گتو واژه‌ای ایتالیایی است و نخستین بار در شهرهای ایتالیا ساخته شد. گتو دیوارهای بلند و دروازه داشت. شب‌ها دروازه از خارج بسته می‌شد و هیچ یهودی حق بیرون‌ماندن از گتو را نداشت. روزهای یکشنبه همهٔ درهای گتو بسته می‌ماند. هر قدر هم که جمعیت یهودیان افزایش می‌یافت، اجازهٔ گسترش گتو داده نمی‌شد. آن قدر خانه‌ها، به هم فشرده بود که اگر کوچکترین آتش‌سوزی رخ می‌داد تمام خانه‌های گتو می‌سوخت. مشهور است که معمولاً در زیرِ زمین هر گتو، یک گتوی دیگر وجود داشت. زیرا ساکنان خانه‌ها ناچار می‌شدند زیر خانه‌های خود را بکنند و اتاق‌های تار و بی‌پنجره‌ای برای سکونت درست کنند. یهودیان چون اجازهٔ گسترش قبرستان گتو را هم نداشتند ناچار برخلاف همهٔ قوانین مذهبی مردگان جدید را روی مردگان قدیم دفن می‌کردند.

کوچه‌های تنگ و بدون سیستم فاضلاب اغلب گتوها را در فصل زمستان دچار آب‌گرفتگی می‌کرد. گتوی رم هر سال به دنبال بالاآمدن آب رود تیبر دچار سیل‌زدگی می‌شد.

پاپ‌ها سالیانه اجاره‌بهای زندگی در گتو را می‌افزودند و از سوی دیگر باج‌بگیران نیز هر وقت می‌خواستند دروازه‌های گتوها را می‌بستند و چون یهودیان از داشتن سلاح محروم بودند، به راحتی به جان و مال مردم گتو دست می‌انداختند. آن‌گاه روحیهٔ گرفته و غمزدهٔ یهودیان و مکان زندگی نکبت‌بار آنان بدون درنظرگرفتن همهٔ این فجایع به مایهٔ ریشخند یا طعن و انتقاد تبدیل می‌شد.

در قلب هر گتو، یک کنیسا وجود داشت که شریان حیاتی زندگی یهودیان بود. در محل کنیسا کودکان برای یادگیری زبان عبری و توراه جمع می‌شدند و بزرگترها نیز برای نیایش و مطالعهٔ توراه و علوم دینی. کنیسا مرکزی بود که در موارد اضطراری اهالی گتو در آنجا برای مشورت گرد می‌آمدند. هیئت حل اختلاف نیز در کنیسا به مشکلات مردم با یکدیگر رسیدگی می‌کرد.

اهالی این گتوها دیگر همان یهودیان بازرگان با لباس‌های فاخر و عطرآگین نبودند. آنان از تهیدست‌ترین مردمان شهرهای خود به شمار می‌رفتند. اما در باورهای دینی‌شان یک روز در هفته وجود داشت که پادشاه عالم می‌شدند. زنان خانه‌دار اگر هم شده تمام هفته صرفه‌جویی کنند، بازهم در آن روز غذای گوارایی برای خانواده می‌پختند. روز شنبه، لباس خوب خود را می‌پوشیدند، کار نمی‌کردند و استراحت، شادی و غذای خوب همراه با جمع‌شدن در نیایشگاه و احساس همبستگی با دیگران تخلیهٔ روحی مناسبی برای آنان فراهم می‌کرد: گذاری یک‌روزه از بردگی به آزادی.

در اثر کارکرد آموزشی کنیسا، در داخل گتوها، یهودیان صد درصد با سواد بودند. در سن سه

یا چهارسالگی هر کودکی که زبان باز کرده بود، به معلم کنیسا سپرده می‌شد. دختران هم درس می‌خواندند و قبل از شروع نخستین درس توراه به آنها عسل می‌خوراندند تا خاطرهٔ شیرینی ازاولین درس در ذهنشان باقی بماند.

کنیسای گتو برگزارکنندهٔ جشن‌های سالانهٔ یهودیان نیز بود. از جمله در جشن **پوریم** به‌مناسبت پیروزی مرد خای بر هامان و جلوگیری از کشتار یهودیان. در این روز کارناوال در گتو به راه می‌افتاد. نمایش اجرا می‌شد. کودکان ماسک به چهره می‌زدند و تمثال‌های هامان را در آتش می‌انداختند. در کنیساها وقتی داستان استر خوانده می‌شد، به نام هامان که می‌رسیدند، صدای فریاد و لعنت بنای محقر کنیسا را می‌لرزاند.

کنیسای گتو سرپناه مسافران و غریبان هم بود. شب‌های شنبه فقیران و گرسنگان به کنیسا می‌رفتند تا پس از پایان نماز یکی از اهالی آنان را به شام شب شنبه دعوت کند و این رسمی پسندیده در میان یهودیان بود.

گتوی پراگ امروزه به صورت موزه درآمده ولی زمانی در آن یهودیان بسیاری می‌زیستند. کنیسای این گتو در قرن سیزدهم ساخته شد. در پراگ یهودیان زیر حمایت شاه بودند و در هنگام شیوع طاعون در ۱۳۴۹ که همه جا یهودیان کشتار شدند، یهودیان چک، آسیبی ندیدند. اما این وضع در ۱۳۸۹ دگرگون شد. گتو مورد حملهٔ گروه‌های تحریک شده قرار گرفت و مردم مقاومت کردند. سرانجام گتو سوخت و ساکنان آن کشتار شدند ولی کنیسای گتوی پراگ باقی ماند.

در اسپانیا، آن گونه که دیدیم، وضع فرق داشت و یهودیانِ دوران طلایی در گتو زندگی نمی‌کردند. در ۱۳۹۱ فرقهٔ مسیحی دُمینیکن حاکم شد و حکم قتل عام همهٔ یهودیان را صادر کرد. همین وضع در پرتغال نیز به راه افتاد. دادگاه‌های تفتیش عقاید برپا شد و تنها یهودیانی که در این دادگاه‌ها مسیحی می‌شدند جان به در می‌بردند.(۸) اکثریت یهودیان اسپانیا در برابر انتخاب مرگ یا غسل تعمید، غسل تعمید را برگزیدند. به طوری که بیشترین رقم تغییر مذهب در تاریخ یهود متعلق به همین دوران است. تاریخ‌نگاران علت‌هایی برای این امر بیان کرده‌اند از جمله عدم سکونت یهودیان اسپانیا درگتو، پراکنده‌بودن آنان در سطح محله‌های اشرافی شهرهای اسپانیا و نداشتن هیچ تفاوت در ظاهر، لباس، زبان و آداب اجتماعی با اسپانیایی‌ها.

کلیسا به این گروه *مارانو* می‌گفت که به معنای ملعون است. مارانوها نسل در نسل، پنهانی مراسم یهودی را هر چند مختصر انجام می‌دادند. مشهور است که یک مارانو به بهانهٔ داشتن زخم معده تمام سال در خانه‌اش نان فطیر می‌خورد تا بتواند هشت روز عید پسح* فطیر بخورد و مورد شک جاسوسان تفتیش عقاید قرار نگیرد! مارانوها روزهای کیپور** در صحراها و

---

* جشن آزادی بردگان توسط حضرت موسی.

** روزهٔ بزرگ یهودیان.

کوهستان‌های خلوت جمع می‌شدند تا بتوانند روزه بگیرند و به صدای شوفار* گوش بدهند. مارانوها اغلب خانواده‌های بسیار ثروتمند بودند و به کسانی که حاضر به تغییر مذهب نشده و در وضع خطرناکی می‌زیستند کمک‌های زیادی می‌کردند. در خانهٔ مارانوها توراه و کتاب‌های نیایش و عرفان یهود پنهانی نگهداری می‌شد. تنها یکی از آنها کافی بود تا حکم مرگ برای یک خانواده صادر شود.

وقتی در اسپانیا میان دربار و اشراف فئودال تضاد درگرفت و کلیسا از دربار حمایت کرد، مارانوها جانب اشراف را گرفتند. توان اقتصادی و اجتماعی آنان تأثیرگذاری بر رویدادها را امکان‌پذیر می‌ساخت. کلیسا دوباره مارانوها را زیر ذره‌بین گذاشت و هزاران مارانو در هیزم سوزانده شدند و اموالشان به سود دربار و کلیسا ضبط شد. در شهرهای آراگون و کاستیل آدمسوزی به راه افتاد و بیشتر آنان مارانوها بودند.

در میان مارانوها علوم یهودی نیز نسل به نسل سپرده شد. برخی تاریخ‌نگاران کریستف‌کلمب را از خانوادهٔ مارانو می‌دانند اما در ارتباط نزدیک کلمب با آکادمی‌های نقشه‌کشی یهودیان بحثی نیست. کُلمب سفر اکتشافی خود را به کمک نقشه‌های دریانوردان وایکینگ که از سال‌ها قبل قارهٔ ناشناخته را می‌شناختند، آغاز کرد.

این نقشه‌ها را یهودیان خزری که با وایکینگ‌ها رابطهٔ تجاری و دولتی داشتند از آنان گرفته و در اثر رابطهٔ یهودیان اسپانیایی با خزرها به دست آنان افتاده بود.

مارانوها به محض خروج از اسپانیا در زمان فردیناند و پناه‌گرفتن در میان مردم با فرهنگ هلند به مذهب خود بازگشتند. باروخ اسپینوزا برخاسته از میان همین خانواده‌ها بود.

قرون وسطی نیز به پایان رسید ولی یهودیان هنوز بودند! آنان با وجود کشتارها و نسل‌کشی‌ها و تغییر مذهب‌ها همچنان حضور داشتند. تاریخ عجایب بسیار دارد. آن چه در تصمیم‌گیری حکومت‌های استبدادی یا گروه‌های فشار و کشتار پیش‌بینی می‌شود، الزاماً رخ نمی‌دهد و نیز نتایجی حاصل می‌شود که بس شگفت‌انگیز است.

چند نمونه از ویژگی‌های مثبتی را که در طول قرون وسطی در میان یهودیان پدید آمده بررسی می‌کنیم. ***ارنست فون دن هاآگ*** در کتاب مشهور و بحث‌برانگیز خود به نام ***راز یهود*** آمار مربوط به هوش و توانایی‌های ذهنی یهودیان مغرب‌زمین را که در تناسب با جمعیت و تاریخ فلاکت‌بار آنان، حیرت‌انگیز است، ارائه داده و نتیجه‌گیری کرده است که در سراسر قرون وسطی در جوامع مسیحی، افراد باهوش و دارای توان تحصیلی و دانش‌اندوزی به جمع کشیشان می‌پیوستند. کشیشان در ردهٔ قدرت حاکمه به شمار می‌رفتند و به نسبت فلاکت دامنگیر

---

* شاخ قوچی که پایان مراسم کیپور می‌نوازند.

توده‌های مردم رفاه چشمگیری داشتند. اما آنان بنا به قوانین کلیسای کاتولیک باید مجرد می‌ماندند و نسلی از آنان به جا نمی‌ماند. فون‌دن‌هاآگ این مسئله را در طی قرون عامل مخربی در پدیدآمدن نسل‌های باهوش می‌داند؛ زیرا افراد باهوش به خودشان ختم می‌شدند و نسلشان کور می‌ماند. اما در مورد یهودیان وضع فرق می‌کرد. یهودیان نیز افراد باهوش خود را برای تحصیلات دینی برمی‌گزیدند. این تحصیلات علوم مختلف را نیز دربرمی‌گرفت؛ برای نمونه پزشک‌بودن با روحانی‌بودن هیچ منافاتی نداشت. ربی‌ها نیز مانند کشیشان از مزیت زندگی مرفه‌تر برخوردار بودند. آنان زندگی اجتماعی و مراسم و کارهای جوامع خود را اداره می‌کردند و از احترام بسیار برخوردار بودند. برخلاف کشیشان آنان ازدواج می‌کردند و حتی در سن پایین‌تر از دیگران. آنها به‌دلیل قوانین مذهبی از آوردن تعداد زیاد بچه ابایی نداشتند و نیز رفاه نسبی آنان بزرگ‌کردن بچه‌ها را امکان‌پذیر می‌ساخت. کودکان این خانواده‌ها چه دختر و چه پسر باهوش بودند. زیرا طلبهٔ علوم دینی هر قدر هم از خانوادهٔ پایین‌تر بود، امکان ازدواج با دختر استاد خود و یا متمولین شهر را داشت.

فون دن هاآگ هرگونه شک در مورد دخالت این عامل در هوش نسبی بیشتر یهودیان به نسبت جوامع مسیحی را وقتی به کلی برطرف شده می‌بیند که در جوامع پروتستان شده که کشیشان و تحصیل‌کرده‌های علوم دینی می‌توانند بچه‌دار شوند، تعداد افراد باهوش به همان نسبت موجود در میان یهودیان می‌رسد.(۹)

در میان هیزم‌های برپاشده توسط انکیزیسیون اسپانیا دانشمندان بسیاری سوختند. بسیاری از یهودیانی که به عنوان جادوگر سوزانده شدند، پزشکان و شیمیدان‌ها و داروسازان برجسته‌ای بودند. در اروپای قرون وسطی حرفهٔ پزشکی خاص یهودیان و مسلمانان بود و پزشکان مسیحی الفبای کار را از آنان می‌آموختند. این توانایی یهودیان در علم پزشکی از چه آموزه‌هایی در فرهنگ یهود و کدام روحیه ریشه می‌گرفت؟

فون دن هاآگ از جمله نویسندگانی است که به این موضوع نگاهی پژوهشی کرده است. براساس نتیجه‌گیری او یهودیت برخورد پراگماتیک با جسم انسان دارد، از این رو به کارکرد فیزیولوژیک آن اهمیت می‌دهد. یهودیان هرگز به حقیرشمردن و خوارکردن جسم معتقد نبوده‌اند. هرگز از رنج‌دادن به جسم استقبال نکرده‌اند زیرا جسم را خدمتگزار انسان می‌دانند که باید وظایف خود را به خوبی انجام دهد ولی نازپرورده نشود.

سنت مسیحی قرون وسطی انواع خرافه‌ها و وحشت‌ها از جسم انسان را دربرداشت. جسم انسان چونان ابزاری در دست شیطان تلقی می‌شد که باید آن را خوار کرد، رنج داد و به آن بی‌توجه بود.

وسواس یهودیان به پاکی و ناپاکی غذایی که می‌خورند دانش آنان دربارهٔ مواد خوراکی را

افزایش داد. تلمود یکی از منابع کهن خواص دارویی و غذایی گیاهان، میوه‌ها و خوراکی‌های دیگر است. یهودیان حتی در سفره‌های اعیاد خود که خوراکی‌هایی را به عنوان نشانهٔ مفاهیم مذهبی و اجتماعی می‌خورند، رعایت تعادل جسم در سردی، گرمی، صفرا و غیره را می‌کنند!

تشخیص بیماری‌های دامی از تخصص‌های ربی‌ها و شوحت‌های* یهودی بود. آنان به سرعت با نگاه‌کردن به اعضای داخلی دام حلال‌گوشت، قادر به تشخیص بیماری‌های آنان بودند و این دانشی دستکم دو هزارساله در میان یهودیان بود. این آشنایی با آناتومی جسم حیوانات آنان را در کشف فیزیولوژی جسم انسان یاری می‌کرد.

پیشتر با آموزه‌های یهود دربارهٔ اهمیت جان انسان‌ها آشنا شدیم و دانستیم که نجات یک انسان از مرگ یکی از سه دلیلی است که می‌توان برای آن فرامین اساسی مذهبی را زیر پا گذاشت. یهودیان با خوی نفرت از خونریزی و پاس‌داشتن ارزش جان انسان بزرگ می‌شدند و این آمادگی روحی مناسبی برای پزشک‌شدن بود.

انگیزه‌های اجتماعی برای روی‌آوردن به حرفهٔ پزشکی در میان یهودیان بسیار بود. این حرفه برخلاف صنعت و پیشه‌وری حتی نیاز به مکان ویژه‌ای نداشت، ابزار آن قابل حمل بود و همه جا به آسانی می‌شد مهارت خود را بدون هیچ ابزار غیرقابل حملی اثبات کرد. این حرفه‌ای متناسب با زندگی خانه‌بدوشی و هجرت‌های اجباری یهودیان بود. هر ثروت و دارایی را می‌شد مصادره‌کرد جز دانشی که در ذهن اندوخته شده بود. یک یهودی می‌توانست با این حرفه در میان جوامع غیریهود احترام کسب کند و از همکیشان خود در موارد لزوم دفاع کند. راه‌یافتن به دربارها و کاخ‌های اشراف رسیدن به این موقعیت را آسان‌تر می‌کرد.

پزشکی دانشی جهانی بود. قوانین کشورها و جوامع و مذاهب و زبان‌ها با یکدیگر فرق داشت، اما قانونمندی‌های جسم انسان همه‌جا یکسان بود.

آموختن علم پزشکی وابستگی به طبقات مرفه و اشراف نداشت. یک یهودی چه فقیر، چه غنی به شرط داشتن توانایی و مهارت می‌توانست پزشک خوبی باشد و در عین حال بیشترین امکان را برای یک زندگی مرفه به دست می‌آورد.

پزشکان یهودی به دلیل چندزبانه‌بودن در جوامع گوناگون عامل انتقال دانش‌ها و ترجمهٔ کتاب‌ها و متون علمی بودند. یکی از اتهام‌های متفکر آزاداندیش ایتالیایی، **جوردانو برونو**، که قهرمانانه در برابر دادگاه تفتیش عقاید ایستادگی کرد و در هیزم سوخت، ارتباط با یهودیان و خواندن کتب رمزی آنان بود.

یهودیان طبیعت را دوست داشتند و زیبایی‌های آن را می‌ستودند. رؤیاهای مسیحایی و نیز

---

* ذبح‌کنندگان حیوان.

تصاویر آنان از دوران طلایی موعود با تصاویر و مناظر طبیعی همراه بود. علاقهٔ آنان به قانونمندی‌های طبیعی زمینهٔ رشد دانش فیزیک را در میان آنان پدید می‌آورد. نیز آموزش دانش نجوم، به شرط همراه‌نبودن با خرافات از نظر مذهبی برای آنان آزاد بود. یهودیان وقتی از تنگنای سیاه قرون وسطی بیرون آمدند، در کوله‌بار خود این دانش‌ها را همراه داشتند. بیهوده نیست که با سپری‌شدن قرون وسطی و فرارسیدن عصر روشنگری پایه‌گذار دانش نوین یک یهودی انگلیسی به نام **اسحق نیوتن**، بود.

پی‌نوشت

۱- می‌توان از واژهٔ سده‌های میانه استفاده کرد اما به نظر نگارندهٔ این کتاب، در پژوهش‌هایی که به سیاه‌اندیشی و جهل در این دوران بازمی‌گردد، واژهٔ قرون‌وسطی برای مواردی چون تاریخ یهود بار معنایی خاصی دارد.

۲- **کلود لوی ستروس** در کتاب ***نژاد و تاریخ*** این دیدگاه را مطرح می‌کند.

Claude Levi Strauss. Race et Histoire.Folio. Essais. 1987.

3- See Howard Fast. The Jews. Story of People. Laurel Book. P19.

4- Leon Poliakov. The History of Antisemitism. The Age of crusades. Schocken Books. N.Y. 1976.

5- Heinrich Graetz. History of the Jews. The Jewish Publication society of America. 1974. Vol 4. P98.

۶- ژیلبرت ولیبی کلاپرمن. تاریخ قوم یهود. ترجمهٔ مسعود همتی. جلد سوم، اوتصر هتورا ۱۳۵۰.

7- See: Howard Fast. The Jews... P257.

۸- در عبری به تغییر مذهب داده *آنوسی* می‌گویند به معنی مجبورشده.

9- Ernest Van Den Haag. The Jewish Mystique. Stein and Day Publishers, 1977, P14-18.

نیایش خلقت

«بدانید فیلسوفانی که آنان را می‌ستایید، وظیفه‌شان آن‌جا به پایان می‌رسد که ما آغاز می‌کنیم.»

ربی موشه دولئون

پژوهش در مکتب عرفانی قبالا یکی از مطرح‌ترین زمینه‌های پژوهشی عرفان در قرن بیستم بود. نه‌تنها منابع مذهبی، گرایش‌های عرفانی و علاقه‌مندان تاریخ یهود به کنکاش در آن پرداختند، بلکه اندیشمندان و فیلسوفان بزرگ قرن بیستم آن را سرچشمه‌ای حیرت‌انگیز برای نظریه‌های زبان‌شناسی، هرمنوتیک، روانشناسی و دانش‌های فراوانی دانسته‌اند.

حتی در دهۀ اخیر به دلیل رشد جریان فکری موسوم به Post Colonialism که برخاسته از اندیشۀ پسامدرن است، توجه به فرهنگ‌های مللی که پیشتر ملل درجه دو و مستعمره محسوب می‌شدند، مانند هند، چین، ژاپن و نیز فرهنگ یهود افزایش یافته است که در این میان قبالا یکی از شگفت‌انگیزترین زمینه‌های مورد بحث است.

حجم پژوهش‌ها و گفتارهایی که پیرامون مکتب‌ها و مفاهیم و تعاریف قبالا نوشته شده و شمار اندیشمندان و پژوهشگران این رشته که برخی از آنان از نام‌آوران فلسفه و اندیشۀ قرن بیستم هستند ـ از جمله مارتین بوبر،* والتر بنیامین، گرشوم شولم،** ابراهام هشل، اریه کاپلان ـ بیشمار و خودشایستۀ مبحثی پیرامون کتاب‌شناسی قبالاست. این تنها شامل تفسیرهای فلسفی، عرفانی و تحلیل‌های تاریخی دربارۀ قبالاست. وقتی به این فهرست بی‌پایان کتاب‌های بنیانگذاران و پیروان قبالا در سراسر جهان در طول هشت قرن را می‌افزاییم، آنگاه درمی‌یابیم که چرا دانشمندی چون گرشوم شولم از شانزده سالگی به مطالعه و پژوهش در این رشته پرداخت و بیش از هفت دهه است که همچنان به جستار در این قلمرو مشغول است. بی‌تردید اگر به همۀ

* Martin Buber (1878-1965) ** Gershom Scholem

این موارد، تفاسیر مذهبی و تعالیم روحانیون بزرگ و معاصر قبالا از جمله مَلبیم، لباویچ، گلازرسون و دیگران را بیفزاییم، بی‌تردید مطمئن می‌شویم که عمر انسانی ناتوان از به‌پایان‌رساندن آنها است.

به این ترتیب، هر یک از مفاهیم مجموعهٔ دستگاه گسترده و پیچیدهٔ قبالا می‌تواند موضوع جستاری جداگانه و نوشتن چندین کتاب باشد. گنجاندن تمامی این بحر در کوزه‌ای ناممکن است. از این‌رو ما به فراخور موضوع کتاب حاضر به نظریهٔ نیایش در مکاتب قبالا می‌پردازیم و برای روشن‌شدن آن ابتدا تاریخچهٔ پیدایش مکتب قبالا و چکیدهٔ مفاهیم کلیدی و پایه‌ای آن را از نظر می‌گذرانیم. اما از آن‌جاکه در سیر خود در تاریخ یهود به آیین قبالا رسیده‌ایم، یک بحث دیگر نیز لازم است. عرفان یهود از دل شریعت یهود بیرون آمد و سازش‌ها و چالش‌های عرفان و شریعت بحث مهمی است که باید به آن پرداخت. از آنجاکه ما سیر فلسفهٔ یهود را تا اینجا دنبال کرده‌ایم و با علم کلام یهود و به‌ویژه هارامبام (ابن میمون) آشنا شده‌ایم، می‌توانیم این مبحث را از روند تحویل پرچم اندیشهٔ یهود از دست فیلسوفان به‌دست عارفان قبالایی وحسیدیست‌ها آغاز کنیم و در این زمینه دستاوردهای پژوهشی گرشوم شولم یاری‌گر تحلیل ما از این فراشد خواهد بود.

شولم در کتاب «کابالا و نمادگرایی آن» که مجموعه‌ای از رساله‌های او پیرامون نظریهٔ بیان، نمادگرایی و اسطوره‌پردازی در آیین عارفان قبالایی است، به مناسبت میان عرفان و اقتدار مذهبی، سازش‌ها و آشتی‌ناپذیری‌های آنان می‌پردازد. رسالهٔ «اقتدار مذهبی و عرفان» به واشکافی این روندها اختصاص دارد.

بنا به تعریف شولم، عارف کسی است که به تجربه‌ای مستقیم و حس‌شده از الوهیت دست یافته است، به بیان دیگر کسی که آگاهانه در جستجوی دستیابی به آن است. این تجربه می‌تواند به‌صورت اشراقی ناگهانی، روشن‌شدگی و یا به دنبال مراحل طی مراقبت بس طولانی و پیچیده دست بدهد. اما پشت سر عارف پیشینه‌ای تاریخی وجود دارد. پیشتر سنت مذهبی یا به بیان شولم اقتدار مذهبی که مذهب نهادینه شده و جا افتاده است، راه رسیدن به خدا را تعیین کرده است.

عرفانی که در خلوت عارف گمنام وجود دارد، به دلیل آن‌که او هیچ تلاشی برای تبادل تجربهٔ خود با اجتماع نکرده است، پدیده‌ای غیرتاریخی باقی می‌ماند ولی عرفان آن‌گاه که عارف قصد بیان تجربه‌های فردی خود برای دیگری می‌کند، وارد تاریخ می‌شود. عرفان از این لحظهٔ ورود به تاریخ ناچار به سمتگیری و نشان‌دادن گرایش نسبت به سنت و اقتدار مذهبی می‌شود. واکنش از دو حال خارج نیست. یا عرفان برخورد محافظه‌کارانه با مذهب سنتی در پیش می‌گیرد و یا برخورد انقلابی.

آغازگاه این مناسبت برخورد عرفان با کتاب‌های مقدس است و این امر در مورد تاریخ همهٔ مذاهب الهی وجود دارد. گرایش عرفانی در متون مقدس ابعاد نوینی می‌یابد. در مرکز این کنش مقولهٔ معنا قرار دارد. عارف متن مقدس را دیگرگون می‌کند. کلام وحی که از دیدگاه اقتدار مذهبی روشن، قابل فهم و بدون ابهام است، از سوی عارف دارای معنایی نامحدود تلقی می‌شود و گفتار عرفانی این‌گونه شکل می‌پذیرد. راه شناخت درونی و بی‌انتهایی گشوده می‌شود که از بستر آن همواره دلالت‌های ممکن نوین سر بر می‌آورند. شولم می‌نویسد:

گفتار خدا بی‌تردید پایان‌ناپذیر است؛ یا به بیان دیگر گفتار مطلق فی‌النفسه بدون دلالت ولی آبستن دلالت است. گفتار خدا در سطوح بی‌پایان معنا ریخته می‌شود که از دریچهٔ نگاه انسان در آنها فرم‌های مشخص و معنادار پدیدار می‌شود. به این ترتیب با خصلت اساسی کلیددار‌بودن تفسیر عرفانی روبه‌رو می‌شویم. مانند کلیدی که درهای وحی را می‌گشاید. وحی جدیدی که عارف دریافته است نیز به این صورت آشکار می‌شود. با آن که خود کلید ممکن است گم شود، اما میل بی‌پایان به یافتن آن همچنان باقی می‌ماند ... *اوریژن** در تفسیر خود از مزامیر داوود می‌گوید که از دانشمندی یهودی، احتمالاً از اعضای آکادمی ربی‌های سزاریا شنیده است که نوشته‌های مقدس به سرایی با اتاق‌های بسیار می‌مانند. برای هر اتاق کلیدی هست ولی نه کلید واقعی آن. کلید همهٔ اتاق‌ها با هم عوض شده‌اند و باید (که کاری عظیم و دشوار است) کلیدهای واقعی را که قادر به بازکردن درها هستند، بیابیم. دیدگاه دیگری دربارهٔ این خصلت کلیددار‌بودن توراه در نوشته‌های مکتب قبالای لوریایی بسط یافته است. هر واژهٔ توراه شش‌هزار چهره دارد. معناهایی به تعداد بنی‌ایسرائلی که در کوه سینا حضور داشتند. هر چهره تنها برای یکی از آنان قابل‌دیدن است و تنها به‌سوی او رو می‌نموده و جز توسط او گشودنی نیست. هر کس ورودی خود به کلام وحی را دارد که با دیگری تبادل‌ناپذیر است.(۱)

دقیقاً می‌توان گفت که در جریان همین مناسبت با متن مقدس، گرایش محافظه‌کارانه و انقلابی عرفان از یکدیگر متمایز می‌شود. برخورد محافظه‌کار یکسره اعتبار انسجام تاریخی و عینی متون مقدس را می‌پذیرد و استوار می‌کند. شولم لحظهٔ حساس این روند را چنین شرح می‌دهد:

به رسمیت‌شناختن معنای تغییرنیافتنی و معتبر اقتدار سنتی، بهایی است که تفسیر

---

* origene

عرفانی در راه دگرگون‌کردن محتوای متون مـی‌پردازد. تـا زمـانی کـه ایـن چـهارچـوب شکسته است، وضعیت محافظه‌کار و انقلابی در این‌گونه از عرفان در حال تعادل یـا شاید تنشی خلاق باقی می‌مانند. آزادی باورنکردنی که استاد اکـهارت* یـا نـویسندهٔ کتاب زوهر و یا عارفان بزرگ مسلمان در خواندن متون مذهب خود دارند شگفت‌آور است. از سوی دیگر در بطن به رسمیت‌شناختن کتاب مقدس چونان اقـتدار مـذهبی، برخورد انقلابی نیز گریزناپذیر است و این در صورتی است که عارف از این چهارچوب که معنای کلام مقدس را تعیین و محدود می‌کند، فراتر رود.(۲)

شولم دو نمونه برای هر یک از گرایش‌های محافظه‌کار و انقلابی در تـاریخ مـذهب یـهود می‌آورد. نمونهٔ گرایش محافظه‌کار، نویسندگان گمنام طومارهای بحرالمیّت هستند. شولم آنان را نمونهٔ آزادی گسترده در تأویل کتاب مقدس در عین برخورد محافظه‌کارانه می‌داند. زیرا حتی در سرودهای مذهبی خاص این فرقه که در جهت روشن‌شدگی عرفانی تدوین شده‌اند، باز هم دنیای این مؤمنان یکسره در چارچوب اقتدار سنتی باقی می‌ماند. دنیای آنان که هدفش تحکیم اقتدار با تمامی سختگیری آن است، نمی‌تواند در جهت لغو اقتدار گام بردارد. اما جریان دیگری که در بستر یهودیت این گام را برمی‌دارد، **پولُس** است. شولم او را نمونه بارز چالش عرفان با اقـتدار مذهبی موجود می‌داند. ولی پولس نیز در نهایت اقتدار مذهبی جدیدی را پی‌ریزی می‌کند که از دنیای تصاویر همان اقتدار کهن سود می‌جوید. از دیدگاه شولم دو عامل در ویژگی محافظه‌کاری عرفان در تاریخ نقش تعیین‌کننده دارند. تربیت شخص عارف و شخصیت رهبر روحانی.

در مورد تربیت عارف باید گفت که او همواره میراث سنتی سنگینی را به دوش می‌کشد. او درون چهارچوب اقتدار مذهبی شناخته‌شده، رشدیافته و حتی وقتی عادت به بررسی مستقل امور و جستن راه خاص خود کرده است، تـمامی انـدیشه و بـه‌ویژه تـخیل او سرشار از عناصر انتقالی باقی می‌ماند. او نه می‌تواند به آسانی این میراث اجدادش را کنار بگذارد و نه می‌خواهد چنین کند. بنابراین می‌فهمیم که چرا یک عارف مـسیحی همواره مکاشفه‌های مسیحی دارد و نه مکاشفه‌های بودایی. چرا یک بودایی تـصاویر معبد آسمانی خاص خود را می‌بیند نه مسیح یا مریم را؟ چرا یک پیرو قبالا در جاده‌ای که به روشن‌شدگی می‌رود، با الیاهوی نبی برخورد می‌کند و نه شخصیتی از دنیایی که برای او بیگانه است. پاسخ طبیعتاً این است که تشریح تجربه‌های آنها مستقیماً به وسیلهٔ نمادهای سنتی دنیای خودشان صورت می‌گیرد. حتی وقتی موضوع این تـجربه‌ها در

---

* عارف آلمانی معتقد به تأویل نمادین و تمثیلی متون مقدس.

عمق خود یکی باشند و مانند ادعای بسیاری از سالکان عرفان و به‌ویژه در میان کاتولیک‌ها متفاوت نباشد. غیرکاتولیک‌ها این تلاش در نشان‌دادن تفاوت بنیادی تجربه‌های عرفانی را به دیدهٔ شک می‌نگرند (تلاشی که وجه مشخصهٔ آموزهٔ کاتولیک‌هاست) زیرا آنان درجات و مراحل واقعاً متفاوت در تجربه‌های عرفانی و امکان‌های بی‌شمارِ تأویل این تجربه می‌بینند ولی وحدت آن را منکر نیستند.(۳)

عامل دوم وجود یک مرشد و مراد یا به زبان عارفان هندی یک گورو* است که وقتی شاخ و برگ وظایفش را کنار می‌زنیم، به تنهٔ اصلی کارکرد او یعنی همراه‌ساختن اقتدار مذهبی با تجربهٔ راهروی نوآموز می‌رسیم. زیرا خارج از حیطهٔ اقتدار سنتی، خطر گمراهی و مهار از کف‌دادن بسیاراست. راه آن چنان است که همواره درها را بر مخاطره‌های روحی بسیاری که در تضاد با بازنمایی‌ها و آموزه‌های شناخته‌شده است، می‌گشاید و از همین جاست که کشاکش میان عرفان و اقتدار مذهبی می‌تواند آغاز گردد. بنابراین وجود یک مرشد یا به قول هندی‌ها یک «گورو» الزامی است.

گورو در درجهٔ اول کارکرد روانشناسیک دارد. او جلو این که مرید راه شناخت عرفانی گمراه یا حتی دیوانه شود، می‌گیرد. زیرا راه عرفان از خطرها فرش شده است. این راه پر از پرتگاه‌های شناخت است و نیاز به گامی شمرده و مطمئن دارد. یوگاکاران، صوفی‌ها، پیروان قبالا و نیز عارفان کاتولیک لزوم چنین راهنمای دانایی را تأیید می‌کنند. بدون چنین راهنمایی، خطر گم‌شدن در وادی مخاطرهٔ عرفانی در پیش است. مرشد باید قادر به ایجاد تعادل در روح عارف باشد. تنها اوست که کاربرد اطلاعاتی را که از کتاب‌ها قابل یادگیری نیست، می‌شناسد. علاوه بر آن گورو وظیفه دیگری دارد که کمتر مطرح ولی بس مهم است. او اقتدار مذهبی را در چارچوب اصول سنتی آن عرضه می‌کند، تجربهٔ عرفانی را حتی پیش از رخ‌دادن آن هدایت و تفسیر می‌کند و این تجربه را در راه‌های قابل قبول برای اقتدار حاکم هدایت می‌کند. چگونه موفق به این کار می‌شود؟ او مرید را آمادهٔ برخورد با آن چه در مسیر و هنگام رسیدن در انتظارش است، می‌کند. او از همان ابتدا رنگ‌آمیزی سنتی خود را به تجربهٔ عرفانی بی‌شکل نوآموز می‌بخشد. برای مثال، *«تمرین‌های روحانی» اینیاس لویولا* را نگاه می‌کنیم که اثری معتبر در عرفان کاتولیک است. او از همان ابتدا با تصاویر عشق مسیح در شناخت انسانی که به شهود پرداخته، نفوذ می‌کند. او به دقت نشان می‌دهد که شخص در حال شهود باید منتظر چه باشد و

---

* گورو به زبان هندی یعنی کسی که تاریکی را از بین می‌برد.

پدیده‌های آن را شرح می‌دهد. همین وضع در مثالی از عرفان یهود وجود دارد: تجربه و تحلیل حسیدیستی -قبالایی از مراحل جذبه و خلسه، سند مشهوری در مکتب **خباد** از حسیدیست‌های روسیهٔ سفید به‌شمار می‌رود. این اثر برای سالک، راه مشاهده و مراحل جذبه‌ای راکه باید بگذارند، شرح می‌دهد و شرایط حفظ رفتار سرسختانهٔ یهودی و ترس ناب و عشق ناب به خدا و پرهیز از گم‌شدن در سرگردانی مهارناپذیر جوشش‌های احساسی را نشان می‌دهد. این اثر نمادهای قبالای سنتی راکه با آنها می‌توان این سلوک عارف یهودی به‌سوی تجربه‌کردن الوهیت را شرح و تفسیرکرد، ارائه می‌دهد و تا آنجاکه ممکن است، همبستگی با اقتدار را در خطرناک‌ترین چرخشگاه‌های این راه حفظ می‌کند.(۴)

عارف به کمک خاستگاه و تربیت روحانی خود آمادهٔ برگردان تجربهٔ خویش به زبان نمادهای سنتی است. عارفی که در متون مقدس دلالت نمادین نوینی کشف می‌کند، ابعاد و ژرفایی نوین برای سنت به ارمغان می‌آورد. در این جاکارکردی دوگانه را شاهد هستیم. از سویی دادن این ژرفای نوین، گونه‌ای تحکیم اقتدار مذهب سنتی است ولی از سوی دیگر بُعد نمادین، اقتدار مذهبی را دگرگون می‌کند. نمادهای کهن به‌کار می‌روند تا معنایی نوین زاده شود و از بازی‌های رندانهٔ عارف شوخ چه عجب که گاه از به‌کارگیری نمادهای نوین با افزدن معنایی کهن به آنان نیز لذت می‌برد. این دیالکتیک چالش و سازش میان عرفان و اقتدار مذهبی است. شولم مسئله را تا آنجا که به روح عارف مربوط است، به دو بخش آگاهانه و ناخودآگاهانه تقسیم می‌کند. اقتدار مذهبی عنصری آگاهانه در روح عارف است. حال آنکه چالش با آن از قلمروهای ناخودآگاه تجربه‌اش برمی‌خیزد. ولی هنگامی که چالش به عرصهٔ عمل کشانده می‌شود، دوباره به قلمرویی یکسره آگاهانه بازمی‌گردد. عارف می‌داند که باید در برابر اقتدار بایستد و اقتدار جدیدی پی‌ریزی کند. شولم در تاریخ مسیحیت نمونه‌هایی از این رویارویی آگاهانه با اقتدار را، آموزه‌های فرقه‌ای ***آناباپتیست‌ها*** و ***کواکر*** و در یهودیت جنبش پیروان شبتایی و جریان حسیدیزم می‌داند.

شولم آموزه‌های عرفانی را فی‌النفسه مایهٔ کشاکش نمی‌داند مگر در حالات بس نادری که نزد عرفان نهیلیستی یافت می‌شود. عارف نهیلیست عارفی است که تمامی تمهیدات اقتدار سنتی پیرامون رام‌کردن او بی‌نتیجه مانده است.

با این همه پدیدهٔ محدود عرفان نهیلیستی تضاد مطلق و آشتی‌ناپذیری با تمامی این تلاش‌های سازشکارانه و یا دیگر اقدام‌ها برای شکستن تنش میان عارف و اقتدار مذهبی دارد و به نفی هرگونه اقتدار به‌نام تجربه یا روشن‌شدگی عرفانی می‌پردازد. عارف

نهیلیست به نظر از همه آزادتر است. یعنی اوست که بیش از همه به الهام‌های خود نزدیک است. در اصل همان‌گونه که او هر گونه فرمی را در قالب بالاترین ارزش تجربهٔ مذهبی فروکاسته، همچنین رابطهٔ خود با جهان خارج را نیز به کمترین حد رسانده است و این امر پیش از هر چیز نشانگر فروکاهش ارزش‌های اقتدار است. در حقیقت او در مقیاس تاریخیت زمان دربندترین و غیرآزادترین افراد است، زیرا واقعیت تاریخی در شاکلهٔ جامعهٔ انسانی او را بیش از دیگر عارفان از اعلام آزادانهٔ افکار خود منع می‌کند. بی‌شک آیا همین امر دلیل نادربودن اسناد عرفان نهیلیستی نیست؟ ...(۵)

دیدگاه شولم دربارهٔ علل رویاروی‌شدن عارف با اقتدار مذهبی که علی‌رغم میل او صورت می‌گیرد، دیدگاهی تاریخی و جامعه‌شناسانه است. او شناخت جامع از عوامل تاریخی و شرایط خاص اجتماعی را در تحلیل چالش‌های عارفانه با اقتدار ضروری می‌داند. تنها با چنین معیاری می‌توان دریافت که چرا یک آموزهٔ عرفانی در یک زمان و مکان به چالش می‌انجامد و در زمان و مکان دیگر از سوی اقتدار به رسمیت شناخته می‌شود. نمونهٔ آن در تاریخ حسیدیزم ارائه تز عرفانی پیوستن با خدا یا *دِبکوت* از سوی *اسرائل بعل شم تُوو* پایه‌گذار حسیدیزم لهستانی در قرن هجدهم است. *بعل شم تُوو*، *دِبکوت* را بس مهم‌تر از آموختن کتاب مقدس دانست و از این‌رو مخالفت‌ها و جدل‌های بسیاری از سوی روحانیون یهود برانگیخت و گرایش سنتی هدف این تز را انهدام اقتدار تلمود دانست. ولی همان تز دو قرن پیش از آن در *سافِد* از سوی اسحق لوریا بدون برانگیختن کوچکترین تقابلی ارائه شده بود. در اینجا خود تز نیست که تغییر کرده، بلکه جوّ تاریخی به گونه‌ای دیگر است.

شولم رسالهٔ اقتدار مذهبی و عرفان را با تشریح نظریهٔ جسورانهٔ یک عارف فرقهٔ حسیدیم، *ربی مندل توروم دوریمانوف* (وفات در ۱۸۱۴) به پایان می‌برد. ربی مندل با نگرشی عرفانی-حروفی به بازنگری پدیدهٔ وحی و نقش پیامبر الهی در آن می‌پردازد. بنا به تفسیرهای سنتی، بنی‌اسرائل در پای کوه سینا تنها دو فرمان اول را با صدای الهی شنیدند: «من هستم خدای خالق تو و نباید خدای دیگری جز مرا بپرستی» اما این صدا و این تجربهٔ رویارویی مستقیم برای آنان بس توانفرسا و خارج از تاب انسانی بود. بنابراین دست به دامان حضرت موسی شدند تا چونان واسطه‌ای فرمان‌های دیگر را دریافت کند. این تفسیر تلمود و نیز تفسیر هارامبام (ابن میمون) است. اما ربی مندل دوریمانوف تأویل دیگری دارد. از دید او دو فرمان اول با وحی مستقیم به بنی‌اسرائل داده نشد. تمام آن‌چه وحی شد و بنی‌اسرائل شنیدند، چیزی نبود جز همان حرف *آلِف* که با آن نخستین دستور متن عبری توراه شروع می‌شود. *آلف* واژهٔ آنوخی که به معنای من است.

شولوم پیرامون این نظریه می‌نویسد:

حرف صدادار آلف در زبان عبری همانا نخستین صدای حنجره در ادای واژه است که به دنبال آن حرف بی‌صدا می‌آید. بنابراین حرف آلف نمایندهٔ عنصری است که هر صدای قابل بیان از آن تولید می‌شود. در اصل پیروان قبالا همواره حرف صدادار آلف را چونان ریشهٔ روحانی تمامی حروف دیگر دانسته‌اند که در ذات خود تمامی حروف الفبای عبری را داراست و از آنجا تمامی عناصر زبان بشر ریشه می‌گیرند. شنیدن آلف دقیقاً به معنای شنیدن هیچ و نمایندهٔ گذار به سوی هر زبان قابل‌فهمی است و بی‌شک نمی‌توان گفت که در معنای خاص با خصلتی کاملاً مشخص بیان می‌شود. ربی مندل با طرح قضیهٔ جسورانه دادن وحی به بنی‌ایسرائل توسط حرف آلف، این وحی را به یک وحی عرفانی تبدیل می‌کند، یعنی سرشار از معنایی فی‌النفسه ولی بدون دلالت مشخص. او چیزی را ارائه می‌دهد که برای پایه‌ریزی یک اقتدار مذهبی باید آن را به یک زبان انسانی برگرداند. بنا بر این نظریه، موسی این کار را کرد. پس هر فرمولی که اقتدار را پی‌ریزی کند، چیزی نیست جز تفسیری تعالی‌بخش. تأویلی که هر قدر هم باارزش و والا باشد، همچنان انسانی باقی می‌ماند. یک تجربهٔ عرفانی برای تنها بار در تاریخ به تمامی یک قوم در پیوند با خدا داده شده است ولی عنصر الهی حقیقی این وحی، این آلف هیبت‌انگیز فی‌النفسه برای تشریح پیام الهی کافی نبود و نمی‌توانست از سوی مردم پذیرفته شود. پیامبر فراخوانده شده بود تا معنای هر صدای بیان‌ناشدنی را به مردم توضیح دهد.(۶)

این تز عرفانی - زبان‌شناسی قبالا نشان‌دهندهٔ یک مانوور ظریف و هوشمندانه از سوی عارف است. او وحی عرفانی را مقدم می‌انگارد و آن را سرچشمهٔ پیدایش تأویل مذهبی از وحی می‌داند و به این وسیله دو نتیجه می‌گیرد که او را در رویارویی با اقتدار مذهبی برنده می‌سازد: نخست آن‌که تجربهٔ عرفانی اقتدار مذهبی را پدید می‌آورد و دوم آن که به دلیل این تقدم قادر به دگرگون‌کردن مخلوق خود است و در نتیجه خود یک اقتدار نوین است. تحلیل هوشمندانهٔ شولم روشن می‌سازد که چرا امروز قبالا و حسیدیزم بخش مهم و مقتدر یهودیت رسمی را تشکیل می‌دهند.

این پرسش پیش می‌آید که آیا عرفان مرحله‌ای بالاتر در سیر اندیشهٔ انسان در تکاپوی شناخت خداست؟ شولم در رسالهٔ ***ویژگی‌های کلی عرفان یهود**** با نگاهی به تاریخ اندیشهٔ بشر سه مرحله را مشخص می‌کند.(۷) بشر در نخستین مرحله در جهانی پر از خدایان گوناگون زندگی

---

* General Characteristics of Jewish Mysticism

می‌کند. او با این خدایان فاصله‌ای ندارد زیرا به صورت سنگ و چوب و نمادها و توتم‌ها آنان را در کنار خود دارد. عصر اساطیر یا دوران کودکی اندیشهٔ بشر با پیدایش ایدهٔ عرفانی یکسره ناسازگار است زیرا زمانی عرفان مطرح می‌شود که بشر به وجود شکاف، پرتگاه و میان خود و خدا معرفتی درونی یافته باشد.

در دورهٔ دوم دین پدید می‌آید. دین بشر را از رؤیاهای دوران اسطوره‌ای دور می‌کند. زیرا از دید شولم، دین براساس فرض وجود شکاف میان انسان و خدا که جز با کلام خدا و وحی، با هیچ وسیلهٔ دیگر قابل گذر نیست، استوار است.

شولم دورهٔ سوم را دورهٔ *خیال‌پردازی دین* می‌داند. عرفان، هاویه و فاصله با خدا را نفی نمی‌کند بلکه از همان نقطه‌ای که دین آغاز می‌کند یعنی فرض وجود شکاف گسترده میان انسان و خدا آغاز می‌کند و به راهی دیگر که متکی بر تجربهٔ درونی فردی است می‌رود و نیز به دلیل خصلت خیال‌پردازی دینی خود پیوند نوینی با اسطوره‌ها برقرار می‌کند.

شولم در رسالهٔ *قبالا و اسطوره* بازگشت عرفان یهود به اسطوره را بررسی می‌کند که چکیده‌ای از دیدگاه او را بازمی‌گوییم.(۸)

جنبش مذهبی اولیه در یهودیت که در مذهب فلسفی قرون وسطی به اوج پختگی خود می‌رسد، همواره دارای عنصر تقابل با دنیای اسطوره‌هاست. شکاف میان خالق و مخلوق قطعی است. خدا بدون هیچ تصویر، نماد و اسطوره‌ای پرستش می‌شود. اسطوره‌های مذهبی از یهودیت حذف شده و یا تنها چونان استعاره‌های شاعرانه ولی بدون قدرت نمادین اسطوره‌ها به‌کار می‌رفتند. در فصل‌های پیشین همین کتاب دیدیم که چگونه یهودیت فلسفی قرون وسطی گرایش ضداسطوره را در تفسیرهای خردگرایانهٔ خود نشان داد. متألههٔ فیلسوف ـ از جمله سعدیا و ابن میمون ـ به فکرت ناب خدا، رها از هر تعیُّن اسطوره‌ای یا انسان‌وارگی می‌اندیشیدند. در نظام فکری آنان اشاره‌های انسان‌وار به الهیاتی دور از دسترس تبدیل شد. شولم بر آن است که این روند به خالی‌کردن مفهوم خدا انجامید. الهیات که در پی دستیابی به خلوص فکرت خدا بدون نزدیک‌شدن به یک خدای زنده بود، احساس نزدیکی مؤمنان را که خواه‌ناخواه به گونه‌ای پس‌زمینهٔ روحی نمادگرایی وابسته است، خدشه‌دار ساخت.

این تنش میان خلوص مفهوم خدا از سویی و فکرت خدای زنده در سراسر تاریخ یهود دیده می‌شود و عرفان قبالا نیز از نیاز حرکت از اولی به دومی برخاست و مکاتب قبالا از قرن دوازدهم تا هفدهم به ترتیب در جنوب فرانسه، اسپانیا، لهستان، روسیه و فلسطین گسترش یافت. رویدادهای تاریخ یهود در این چند قرن، به ویژه اخراج اسفبار یهودیان از اسپانیا در ۱۴۹۲ به روی‌آوردن توده‌های مردم به این عرفان سرشار از امید مسیحایی کمک کرد.

پیش از شرح مفاهیم و آموزه‌های قبالا، باید ریشه‌های آنان را در عرفان کهن یهود یافت. زیرا

این مفاهیم به میزان زیادی از گسترش و بسط فکرت‌ها و نمادهای عرفان کهن یهود پدید آمدند.

بسیاری از پژوهشگران پیدایش عرفان یهود را در فلسطین و زیر تأثیر اندیشهٔ هلنی در چند قرن پیش از میلاد می‌دانند. از دیدگاه بسیاری از پژوهشگران، مذاهب ایرانی در تکوین عرفان یهود نقش چندانی ندارند.(۹) در مجموع آیین گنوسی و خاستگاه هلنی آن که به پیدایش متفکرانی چون *فیلون* انجامید، از آبشخورهای عرفان یهود به‌شمار می‌رود. برخی از پژوهشگران، فیلون را به عرفان نزدیک می‌دانند و او را بیان ایمان یهودی در قالب عرفان هلنی می‌دانند.

دیدگاه هلنیِ صدورِ آفرینش با وساطت خرد، در ادبیات فلسفی یهود بازتاب یافته است. از جمله در کتاب ایوب و امثال سلیمان، خرد واسطه‌ای است که خدا به کمک آن به آفرینش می‌پردازد.

ما پیشتر در بارهٔ فرقهٔ *ایسی‌ها* و طومارهای بحرالمیت گفتیم. این فرقه را خاستگاه بسیاری از مفاهیم عرفانی یهود دانسته‌اند. در کنار نام *ایسی‌ها* گاه نام فرقهٔ *کامران** را می‌بینیم. البته کامران نام یکی از غارهایی است که طومارها در آن پیدا شده‌اند؛ پس این دو، نامی برای یک جریان واحد ـ دستکم در اصلی‌ترین خطوط فکری آن ـ است. بی‌تردید ایسی‌ها نیز تفسیرهای خود را براساس ادبیات *آخر زمانی* (آپوکالیپتیک) که در میان فریسیان و ایسیان بسیار مطرح بوده است، پی‌ریزی کرده‌اند. و در این میان *کتاب انوخ*** به عبری و آرامی اهمیت خاصی دارد. در این کتاب پیرامون آخر زمان، ساختار دنیای پنهان و ساکنان عرش، باغ عدن، فرشتگان و ارواح شریر سخن گفته می‌شود و شامل خیال‌پردازی‌هایی دربارهٔ عرش خدا و ساکنان آن است.

دو اثر مهم این دوران *مَعَسه بِرِشیت**** و *مَعَسه مِرکابا***** است.

مرکابا همانا ارابه‌ای است که در *حزقیال* به آن اشاره می‌شود: مرکب عرش (ما از این پس از تئوری مرکابا با نام مرکب یا ارابه نیز نام خواهیم برد).

در طومارهای بحرالمیت سرودی دربارهٔ *مرکب عرش* پیدا شد که اعضای فرقه آن را چونان نیایش می‌خوانده‌اند و دربردارندهٔ سرود فرشتگان ملازم *مرکب عرش* است. این مرکب به نمادی از ارتباط دو جهان و فراشد انسان به عرش تبدیل شد؛ وسیله‌ای برای بیان تجربهٔ عرفانی رابطه با خدا.

تصویر خدا در شعرهای عرفانی، پادشاهی مقدس است که با شکوه و هیبت در سکوت افلاک نشسته است. خدا نه نزدیک که بس دور از حیطهٔ فهم آدمی است. اما در هر حال

---

* Qumran Sect

** Enoch (همان خنوخ یا ادریس)

*** دربارهٔ آفرینش

**** دربارهٔ مرکب

انسان‌وارگی این تشبیه‌ها خشم بسیاری از روحانیون تلمودی را برانگیخت. ابن میمون از سویی و قرائیم از سوی دیگر آن را محکوم می‌کردند.

در این ادبیات عارفانه سلوک عارف در حال جذبه صورت می‌گیرد و عارف شش فلک را به قصد رسیدن به فلک هفتم که جایگاه الوهیت است درمی‌نوردد. او بر دروازهٔ هر فلک باید نام‌های رمزی خدا را نشان دهد تا از خطرها مصون بماند. در دروازهٔ فلک ششم خطرها زیاد می‌شود. این فلک از مرمر سفید فرش شده ولی حتی قطره‌ای آب در آن یافت نمی‌شود. ربی عقیوا، از شخصیت‌های مرکزی عرفان یهود در قرن اول میلادی، این مرحله را تصویر کرده است و به سالکان هشدار داده است که هرگز در آن مرحله طلب آب نکنند. در آنجا از جسم انسان آتش برمی‌خیزد. گاه این آتش می‌تواند خطر باشد و گاه نشان جذبهٔ عرفانی. در هر حال ورود به مرحلهٔ نهایی همراه با روشن‌شدگی و نورانی‌شدن قلب و روح توصیف می‌شود و احساس ورود به دنیایی جدید وجود آدمی را فرا می‌گیرد.

در عرش، پرده‌ای (پارگود) مکان خدا را جدا می‌کند و روی آن کهن انگارهٔ هر چیزی که خلق شده، نقش بسته است. برخی بر آنند که این پرده فرشتگان را از دیدار خدا بازمی‌دارد و برخی دیگر می‌گویند که هفت فرشته‌ای که ابتدا آفریده شدند، اجازهٔ حضور در آن‌سوی پرده را دارند که اینان فرشتگان مقرب درگاهند*.

فرشته‌شناسی عارفان یهود دارای نظام‌ها و انواع گوناگون است ولی مهم‌ترین آنان دیدگاه ایسی‌هاست که به محافل تلمودی نیز راه یافت. آنان متاترون یا **سردار حضور**** را همان ***انوخ*** می‌دانستند که جسمش به آتش بدل گشت و به جمع فرشتگان درگاه پیوست. بنا به نظر ربی عقیوا و ربی ایشمائل، متاترون همان فرشته‌ای است که حکمت پنهان را به عارفان انتقال می‌دهد و نیز همو بود که از میان درخت فروزان با موسی سخن گفت. انوخ باید همان خنوخ یا هرمس (ادریس) باشد. بنا به این دیدگاه‌ها تمامی عالم خلقت براساس طبیعت و نظم خود در حال خواندن سرودهای ستایش خداوند هستند.

یکی از آثار مهم این مرحله از عرفان یهود **سفر *یزیرا****** (قرن سوم) در توصیف مرکب عرش است. این کتاب سخت تحت تأثیر مفاهیم گنوس‌های هلنی است. در این کتاب نظریهٔ صدور آفرینش مطرح شده است: ده کلمه‌ای که جهان با آنها خلق شد. در این کتاب گفته شد که

---

* برخی شمار این فرشتگان را چهار می‌دانند. در منابع اسلامی نیز از چهار فرشته نیز نام برده شده است.

** Prince of Presenee (ملک مقرب همان متاترون است؛ یعنی در کنار تخت شاهی.)

*** کتاب خلقت. تکامل این کتاب را از قرن سوم تا دهم میلادی دانسته‌اند و نویسندهٔ آن نیز نامشخص است.(۱۱)

سی‌ودو محمل خرد الهی که توسط آن خداوند جهانش را آفرید، ده *سفیرا* هستند به اضافهٔ بیست‌ودو حرف الفبای زبان عبری. واژهٔ *سفیرا* که اساس نظریهٔ آفرینش قبالا نیز هست، برای نخستین‌بار در *سفر یزیرا* آمده است. *سفیراها* مراحل و نیروهای آفرینش هستند و در عین حال در نظم جهان نیز نقش تعیین‌کننده دارند.

چهار سفیرای اول در کتاب یزیرا نمایندهٔ چهار عنصر سازندهٔ جهان هستند: روح خدا یا اثیر، روحی که جوّ دنیا را تشکیل می‌دهد، آب و آتش و شش سفیرای دیگر شش جهت فضا هستند. در سفر یزیرا به نقش حروف الفبای عبری در آفرینش پرداخته شده است. تمامی کار آفرینش از ترکیب حروف عبری‌ای که در سپهر و افلاک و روح خدا نقش بسته است صورت گرفت. هر روندی در جهان یک روند زبان‌شناسیک است و وجود هر چیزی در جهان بستگی به ترکیب حروف درون آن دارد.(۱۲)

در دورهٔ گائون‌ها* (راوهای تلمودی بابل) مفاهیم عرفانی رشد و گسترش یافت. در این دوره در بابل کتابی به‌نام *راز بزرگ*** تدوین شد که قرائیم آن را به عنوان کتاب جادوگری محکوم و تحریم کردند. این کتاب دربر دارندهٔ برخی مسائل جادویی و در قالب مکالمهٔ ربی عقیوا با ربی ایشمائل بود. در این دوره سه عنصر جدید به عرفان یهود افزوده شد. نخست مفهوم شخینا (خرد الهی) به گونه‌ای کاملاً نو مطرح شد؛ چونان حضور خدا در جهان و بعد این مفهوم از خدا جدا شد. عنصر دوم ایدهٔ تناسخ ارواح یا *گیلگول* بود و عنصر سوم افزوده‌شدن پیوندهای عددی به نام‌های مقدس خدا و فرشتگان که به کمک آن فرایند رازهای اعداد شکل گرفت. در مجموع سطوح بالای گائون‌ها با عرفان مخالفتی نداشتند و حتی عرفان در میان آنان رواج بسیار داشت. *سعدیا گائون* کوشید سفر یزیرا را با فلسفه و الهیات معاصر خود پیوند دهد و شرح مفصلی بر آن نوشت. *حی گائون* و *حننیا گائون* نیز در زمینهٔ سفر یزیرا کار کردند.

عارفان اولیهٔ حسیدیزم، جنبش حسیدیم (پارسایان) دورهٔ گائون‌ها را سرمشق قرار داده و بر روی پارسایی (حسیدوت) چونان روش نزدیک‌ساختن انسان به خدا و پیوستن او به خدا (دوِکوت***) تأکید داشتند. این مفهوم به مفهوم صدیق که در فصل‌های پیشین به آن پرداختیم، مربوط است. تبیین کلاسیک این تز در اسپانیای قرن یازدهم در کتاب باهیا ابن پاکودا به نام *الهدایه الی فرائض القلوب***** صورت گرفته است.(۱۳) *ابراهام بن داوید اهل پوسکی یر****** از

---

* از قرن هفتم تا یازدهم پس از میلاد

** Raza Rabba

*** devekut (عبری)

**** راهنمایی به سوی واجبات دل

***** Abrahab ben David of Posquière

عارفان قبالایی، این اثر را به عبری ترجمه کرد. این اثر یکی از نمونه‌های سازش عرفان و شریعت است زیرا مفاهیم آن پیوند تنگاتنگی با سنت تلمودی دارند.

در دورهٔ ابن میمون و پسرش ابراهام بن موشه بن میمون، قبالا در مصر نیز رشد کرد. پسر ابن‌میمون رهبر فرقهٔ حسیدیم بود و پسر او **عُبدیا** نیز به همین راه رفت. پیروان قبالای مصر آثار خود را به عربی می‌نوشتند و کارهایشان حتی برای کابالیست‌های اسپانیایی نیز ناشناخته ماند.

در آغاز قرن یازده در فرانسه و آلمان جنبش عرفانی قبالا رشد کرد و در نیمهٔ قرن دوازده و سیزده به اوج خود رسید. حسیدیزم اشکنازی که در این منطقه رواج یافت دو جنبه داشت: اخلاق و ریاضت عرفانی. این دیدگاه در ***سفر حسیدیم*** نوشتهٔ ***یهود ابن ساموئل هَحسید*** بازتاب یافت. حسیدیزم اشکنازی درون سنت تلمودی و در همان چهارچوب اقتدار مذهبی رشد کرد ولی افرادی در درجات بالای سلوک عرفانی از میان آنان برخاستند. اصول اصلی طی طریقت آنان ترس و عشق ناب نسبت به خدا بود. افراد برجستهٔ این فرقه ***دارندهٔ نام مقدس**** و یا حتی ***ناوی*** (نبی) شناخته شدند. مانند ***ربی نحمیا هناوی*** و ربی ***تروستلین هناوی***. این افراد هم از حیث اخلاق فردی و هم درجات عرفانی از سوی مردم تقدیس می‌شدند.

در جنوب فرانسه در قرن دوازدهم کتابی به نام ***باهِر*** یا درخشان نوشته شد. در اسپانیا و **پرووانس** تفسیر سفر یزیرا توسط ***یهودا بن بَرزیلیا*** در قرن دوازدهم نوشته شد. کتاب ***راز بزرگ*** یکی از منابع مهم مؤثر در تدوین ***باهر*** به شما می‌رود.

یکی از شخصیت‌های مهم قبالا، ***ایزاک نابینا***** (۱۲۳۵) در پرووانس بود که پیروان زیاد داشت. پیروان اسپانیایی او نوشته‌هایی پیرامون اندیشه‌ها، گفتارها و رفتارهای او به جا گذاشتند. او معتقد بود که بدفهمی قبالا بسیار خطرناک است و آموزه‌های خود را تنها در اختیار افراد محدودی می‌گذاشت. او در اواخر عمر خود به **نحمانید** نامه‌ای در اعتراض به همگانی‌کردن آموزه‌های او در اسپانیا کرد.

مکتب اسپانیایی (سفارادی) قبالا به مکتب ***گرونا****** مشهور است. گرونا منطقه‌ای در ایالت ***کاتالونیا***، میان کوه‌های پیرنه و بارسلون بود. قبالا در قرن سیزدهم از جنوب فرانسه به این منطقه رسید.

از برجستگان این جریان ***عذرابن سلیمان***، ***موشه بن نحمان*** یا **نحمانید** و ***ابراهام بن اسحاق گرونایی*** بود. برجسته‌ترین آنان نحمانید (۱۲۷۰-۱۱۹۴) بود و نام او همواره در کنار ابراهام بن داوید است. آنان از آن جهت که روحانیونی محافظه‌کار نیز بودند، پیروان قبالا را از اتهام انحراف

---

* به عبری یَعَل شِم تؤو

** Isaac the blind

*** Gerona (به تلفظ اسپانیایی: خِرونا)

از یکتاپرستی ناب مصون داشتند.

از همان ابتدا دو گرایش در میان پیروان قبالا وجود داشت. نخست گرایشی که می‌خواست قبالا به صورت فرقه و نظام فکری بسته‌ای باقی بماند و گرایش دیگر که خواستار همگانی‌کردن آن در میان توده‌های مردم بود. برخورد با آنان نیز از سوی محافل رسمی مذهبی به دو گونه بود. از سویی برخی آنان را پیروان دیدگاه محافظه‌کارانه و حافظ سنت می‌دانستند و از سوی دیگر برخی آنان را به داشتن افکار غیریهودی و بدعت‌گذاری متهم می‌کردند. بیشتر پیروان قبالا خود را حافظ دین و سنت می‌دانستند. گرشوم شولم همین جریان را چنان چه دیدیم، ذاتی عرفان می‌داند که از چالش و درگیری با اقتدار مذهبی گریزان است.

نمایندهٔ یکی دیگر از گرایش‌های قبالا در اسپانیا *ابولطیف* بود که بین ۱۲۳۵ و ۱۲۷۰ کتاب خود را نوشت. دربارهٔ او مشهور است که گفته‌اند یک پایش در قبالا و پای دیگرش در فلسفه بود. ابن لطیف نظام کاملی از جهان براساس تفسیر تمثیلی کتاب مقدس تصویر کرد ولی او تفسیر تمثیلی را نه جانشین تفسیر لفظی، بلکه تکمیل آن می‌دانست.

*ابراهام ابولفیا** (۱۲۹۲-۱۲۴۰) یکی دیگر از شارحان جریان عرفان فلسفی بود که با مکتب گرونا تفاوت داشت. او که شخصیتی برجسته داشت، به کشورهای شرقی سفر و با صوفیان دیدار کرده بود. او در بارسلون (سال ۱۲۷۱) به تجربهٔ روشن‌شدگی دست یافت و پس از آن ادعای ماشیح‌بودن کرد و در اسپانیا و ایتالیا مخالفت‌های شدیدی برانگیخت. اما کتابش اقبال همگانی یافت. ابولفیا عناصر گوناگون مکتب‌های قبالا را گرد آورد و با برخی از آنان که مخالف بود، برخورد استهزاآمیز داشت. او سخت شیفتهٔ ابن میمون بود و بر آن بود که آموزه‌های خودش ادامهٔ *دلالت‌الحائرین*** است. ابن میمون امکان برخاستن پیامبر در زمانهٔ خود را نفی می‌کرد. حال آن که ابولفیا از این امکان دفاع می‌کرد. ابولفیا بیست کتاب نوشت ولی فقط یکی از آنان باقی مانده است.

از آمیزش دو گرایش مکتب گرونا و مکتب گنوسی قبالا در اسپانیا، گرایش دیگری سر بر آورد که نمایندهٔ آن *موشه بن شم تؤو دولئون* بود و در فاصله ۱۲۸۰ تا ۱۲۸۶ کتاب *زوهر**** را نوشت. زوهر مهم‌ترین کتاب عرفانی یهود در قرون وسطی است. منشأ این کتاب مورد بحث زیادی میان تاریخ‌نگاران بوده است.

در فصل‌های پیشین گفتیم که هاینریش گریتز، تاریخ‌نگار یهود در قرن نوزدهم به دلیل دیدگاه‌های پوزیتویستی خود، به پیروان قبالا به دیدهٔ خواری می‌نگریست. او موشه دولئون را به شیادی ولافزنی متهم می‌کند. زوهر تحت عنوان میدراش ربی شیمعون بریوحای منتشر شد و

* یا *ابوالعفی* ** کتاب مشهور ابن میمون *** روشنایی

پیروان قبالا با حیرت و ولع زیادی به خواندن آن پرداختند. موشه دولئون مدعی نوشتن کتاب جدیدی نبود، بلکه به گفته گریتز ادعا می‌کرد که فردی به‌نام *نحمانی* در یکی از غارهای فلسطین کتاب زوهر را که به قلم ربی شیمعون بر یوحای نوشته شده یافته و آن را برای پسرش به کاتالونیا فرستاده است. اما وقتی کتاب در راه بوده، گردبادی سخت درگرفته و کتاب را به *آراگون* یا *والنسیا* برده و در آنجا به دست موشه دولئون افتاده است! گریتز می‌گوید که یکی از پیروان قبالا به نام *اسحاق آکو* خیلی اصرار به دیدن متن اصلی داشت. موشه دولئون سوگند خورد که متن دستنویس ربی شیمعون را دارد. اما پیش از نشان‌دادن آن مرد. دو تن از متنفذین بعدها از زن و دختر موشه دولئون شنیدند که هرگز او متن اصلی زوهز را نداشته و بارها از او پرسیده‌اند که چرا کتابی را که خود نوشته به ربی شیمعون بر یوهای نسبت می‌دهد.(۱۴)

متأسفانه گریتز از داشتن نگاه جامعه‌شناسانه‌ای که بعدها گرشوم شولم در تحلیل چالش و سازش میان عرفان و اقتدار مذهبی داشت، ناتوان بود. گرشوم شولم در مقدمهٔ زوهر که در ۱۹۴۶ نوشت، دو نظریه را در مورد منشأ زوهر بررسی کرد و سپس دیدگاه خود را بیان داشت. دیدگاه نخست مانند هاینریش گریتز همهٔ بخش‌های زوهر را بدون استثنا نوشتهٔ *موشه دولئون* (وفات در ۱۳۰۵) می‌داند.

دیدگاه دوم در نسل پس از گریتز زوهر را متشکل از بخش‌های جداگانه می‌دانند که در طول زمان از سوی نویسندگان گمنامی نوشته شده‌اند و انواع گرایش‌های قبالا و تضادهایشان در آن بازتاب یافته‌اند. به نظر آنان *موشه دولئون* میدراشی قدیمی را بازنویسی کرده و احتمالاً چیزهایی از خود به آن افزوده است.

شولم بارد دو نظریهٔ بالا بر آن است که زوهر کلی یکپارچه است ولی نه آن گونه که گریتز معتقد بود. به نظر شولم نویسندهٔ بخش نخست یا *میدرارش رمزی* بی‌گمان خود موشه دولئون است. و در بخش‌های دیگر سبک عوض می‌کند. شولم پس از بررسی واژه‌شناسانهٔ متون با قطعیت اعلام می‌کند که موشه دولئون نویسندهٔ زوهر است.

بخش اصلی آن به نام *میدراش رمزی*، تفسیر عرفانی برخی از آیه‌های پنج کتاب مقدس است و به سبک میدراش‌های قدیمی و به ویژه قرن اول میلادی نوشته شده‌اند. اما این تفسیرها در نهایت مرزهای این سبک را می‌شکنند و شیوهٔ گفتارهای قرون وسطایی را در پیش می‌گیرند. در این بخش بیشتر از ربی شیمعون بریوحای و شاگردانش گفته می‌شود و از ارائهٔ نظریه‌های عرفانی به‌صورت آشکار خودداری می‌شود ولی در بخش‌های مهم‌تر کتاب تمثیل‌پردازی‌های نوگرایانه از داستان‌های پدران پیرامون سرنوشت روح قبل و پس از مرگ ارائه می‌شود. این قطعه‌ها سبک خطابه‌های فلسفی قرن سیزدهم را به‌یاد می‌آورند.

شولم در رسالهٔ *اقتدار مذهبی و عرفان* بر آن است که عارفان قبالایی اغلب تجربه‌های

روشن‌شدگی خود را در قالب تجربهٔ وحدت عرفانی الیاهو هناوی (و یا مانند مشه دولئون در مورد ربی شیمعون بریوحای) می‌آورند و از ذکر احوال شخصی عرفانی خود همواره رویگردانند. شولم در رسالهٔ دیگری به‌نام ***ویژگی‌های کلی عرفان یهود*** باز به این مسئله می‌پردازد. عارفان یهود چندان گرایشی به نوشتن پیرامون شخصیت باطنی خود ندارند. حال آن‌که یکی از ویژگی‌های ادبیات عرفانی اسلامی و مسیحی وجود فرازهای باشکوه احوال باطنی عرفاست. در نوشته‌های پیرامون قبالا همواره گونه‌ای شرم در پرداختن به خود وجود دارد و بی‌شک این امر بی‌ارتباط با کمرنگ‌بودن کیش شخصیت در یهودیت نیست (در فصل‌های پیشین به این پدیده پرداختیم). شولم در سراسر طول تاریخ آیین قبالا آموزه‌ها و نوشته‌های اندکی را دارای نشان هویت نویسندگان آن می‌داند و تنها رهبران جنبش حسیدیزم از این قاعده برکنارند. شولم کم‌گویی و سکوت فردی را از ویژگی‌های تمامی عارفان یهودی می‌داند.

نویسندگان جودائیکا نیز دربارهٔ علت انتساب زوهر به ربی شیمعون از سوی موشه دولئون برآنند که او جامهٔ باستانی یهودیت را به تن اندیشه‌های نو عرفانی کرد و آنها را به شکل میدراش‌های قدیمی بیان نمود.(۱۵) او جسورانه‌ترین اندیشه‌های عرفانی را در زُوهر مطرح کرد. موشه دولئون پس از به‌پایان‌رساندن زوهر در ۱۲۸۶ دیدگاه‌های بس جسورانه‌تر را در کتابی به زبان آرامی نوشت تا از چشم اغیار دور بماند.

در قرن چهاردهم، پیش از اخراج یهودیان از اسپانیا، دوران طلایی قبالا شروع شد. عرفان قبالا در سراسر جوامع یهودی اسپانیا، ایتالیا و مشرق‌زمین گسترش یافت و از نمایندگان برجستهٔ این زمان ***سلیمان آدرت**** بود.

پس از تبعید و اخراج یهودیان اسپانیا، مرکز قبالا به شهر ***سافِد*** در فلسطین منتقل شد. رویداد اخراج در ۱۴۹۲ چرخشگاهی در تاریخ قبالا بود. از آن پس امید به ظهور ماشیح به یکی از آموزه‌های اصلی قبالا تبدیل شد. پژوهشگران برآنند که آمیزش عرفان با امید آخر زمانی ظهور ناجی، قبالا را به نیروی تاریخی مهمی تبدیل کرد. شیوه‌ها و روش‌های عرفانی قبالا همچنان دور از فهم و دسترس توده‌های مردم بود اما هدف‌های آن و امیدهایی که می‌بخشید، همگانی شد.

مهم‌ترین جریان اعلام ظهور ماشیح، جریان ***شبتای سوی*** بود که پس از مرگش نیز ادامه یافت.

طبیعی است که اقتدار مذهبی با چنین دعوی‌هایی سر آشتی نداشت و ادعای شبتای نیز ارتداد تلقی شد. نخست اندکی پیرامون خطوط زندگی این چهرهٔ جنجال‌برانگیز بگوییم:

---

* Solomon Adret

شبتای سوی (۱۶۲۶) در شهر اسمیرنا در خانواده‌ای اسپانیایی به دنیا آمد. پدرش کارمند یک تاجر انگلیسی بود و او در جوانی توراه و تلمود را آموخت ولی به قبالا و به‌ویژه مکتب اسحق لوریا علاقهٔ بسیار داشت. دربارهٔ زیبایی چهره و اندام او نیز نگاه نافذش بسیار گفته‌اند. مریدان او تحت تأثیر نیروهای ذهنی‌اش او را ماشیح دانستند و از روی محاسبه‌های زوهر اعلام کردند که سال ۱۶۴۸ زمان ظهور فرا می‌رسد. در این سال شبتای سوی در برابر همهٔ یهودیان شهر خود را ماشیح اعلام کرد. راوهای شهر اسمیرنا او را تکفیر کردند. شبتایی هم آن شهر را به قصد قسطنطنیه و سالونیک ترک گفت. وقتی در آن شهر هم اعلام کرد که پیوند مرموزی با توراه دارد، تکفیر شد. سپس به آتن رفت، هیچ جا بهتر از اورشلیم برای دعوی او نبود. می‌گویند که شبتای تسوی در اورشلیم به کمک یک دوست ثروتمند خود از فقیران دستگیری کرد و مردم شهر او را چونان ناجی پذیرفتند. شبتایی بیست سال بعد به اسمیرنا برگشت و مردم که تکفیر او را فراموش کرده بودند، این بار ادعای او را پذیرفتند و به یهودیان همهٔ قاره‌های جهان نامه‌هایی دال بر ظهور ماشیح نوشتند. شبتایی همهٔ روزهای عزاداری را روزهای جشن و شادمانی اعلام کرد. مردم دسته‌دسته از زادگاه‌های خود، از جمله انگلستان و آلمان به دیدار او می‌شتافتند.

در حدود سال ۱۶۶۶ شبتایی به قسطنطنیه در ترکیه رفت. در آنجا سلطان عثمانی او را به زندان انداخت ولی اعتقاد یهودیان به او محکم‌تر شد. دسته‌دسته مردم به زندان هجوم می‌بردند و برای او غذا و هدیه می‌بردند. سلطان او را به دژی فرستاد، اما یهودیان به آنجا نیز هجوم بردند. سلطان ناگزیر شد اعلام کند که اگر شبتای سوی با بدن لخت در مقابل پرتاب تیر از سوی تیراندازان سالم بماند، آنگاه سلطان ادعای او را خواهد پذیرفت. شبتایی به این ترتیب اقرار کرد که ماشیح نیست و سلطان از او خواست که یا مسلمان شود و یا مرگ را بپذیرد. شبتای مسلمان شد و نام **محمد افندی** به او داده شد. این خبر در میان یهودیان تکان شدیدی پدید آورد ولی هنوز مریدان او وفادار بودند. روحانیون یهود اعلام کردند که مردم باید شبتایی را فراموش کنند. شبتایی و همسر سومش (دو همسر قبلی خود را به دلیل مکروه دانستن رابطهٔ جنسی طلاق داده بود!) که او نیز مسلمان شده بود، همچنان با مریدانش رابطه داشت. وقتی سلطان دریافت که شبتای به کنیساها آمد و رفت می‌کند و با اهالی آنها دعا می‌خواند، او را به آلبانی تبعید کرد. شبتای در روز کیپور (۳۰ سپتامبر) ۱۶۷۶ در **بلگرادبرات*** آلبانی وفات یافت.

شبتای بحث‌انگیزترین شخصیت در میان متفکران قبالا بود. در زمان زندگیش، مخالفان حتی بی‌آن که او را دیده باشند، از دیوانگی و انواع اختلال‌های روانی او صحبت می‌کردند.

---

* Belgrade-Berat

گرشوم شولم در کتاب عظیم خود به نام **شبتای سوی ماشیح عرفانی*** در این مورد نتیجه‌گیری کرده است که براساس همهٔ منابع به احتمال زیاد شبتای از بیماری افسردگی دوقطبی** که همراه با **پارانویا** بوده، رنج می‌برده است. این بیماری اغلب بین پانزده و بیست‌وپنج سالگی خود را نشان می‌دهد. در این بیماری اوج‌ها و فرودهایی وجود دارد که فاصلهٔ آنها بستگی به شدت بیماری دارد. در حال اوج فرد احساس شادمانی و شور بی‌اندازه می‌کند و خود را بر تارک جهان می‌بیند. حتی به حال جذبه می‌رسد و گمان می‌برد که از عالم بالا به او الهام می‌شود. در دوره‌های فرود حالت مالیخولیایی، انفعال و بی‌انگیزه‌بودن دست می‌دهد. ذهن به حال احتضار می‌افتد و در میان این دوره‌ها حالت‌های عادی هم وجود دارد. این حالت به هوش و شخصیت فردی لطمه نمی‌زند. پیروان شبتای ثبت کرده‌اند که او ادعای داشتن تجربهٔ بالارفتن به آسمان را می‌کرد و از آنان می‌پرسید که آیا او را در این حال دیده‌اند یا نه و وقتی آنها پاسخ منفی می‌دادند، می‌گفت که بی‌تردید آنها شایستگی دیدن این افتخار را نداشته‌اند.

کسانی که او را در دوره‌های فراز بیماری دیده‌اند، همگی چهره‌اش را سرخ همچون آتش توصیف کرده‌اند و بسیاری از آنان چهرهٔ او را نورانی چون حضرت موسی و بسیاری چون فرشتگان خدا دانسته‌اند. شولم با بررسی اسناد و گواهی‌های به‌جامانده به این نتیجه می‌رسد که در سال آغاز جنبش مسیحایی، شبتای در یکی از این اوج‌های بیماری خود بوده است. پیروان او پس از مرگش گفتند که او را در دخمه‌ای که خود ساخته بود، دفن کردند. و چون پس از سه روز برادرش به دستور او به دخمه رفت، اژدهای غول‌پیکر را در دروازهٔ آن دید و چون گفت که برادر شبتای است، او را راه داد. و آنگاه دخمه را خالی از پیکر شبتای دید. این افسانه به مرکز خیال‌پردازی‌های پیروان شبتای پس از مرگش تبدیل شد. برای ماشیح امکان پنهان‌شدن برای دومین‌بار وجود دارد. شولم در سطور پایانی کتاب **شبتای سوی**، زندگی شبتای را «افسانهٔ بازیگر و تردست بزرگ و افسانهٔ مرد برگزیده‌ای که رسالت او به شکست انجامید» می‌داند.(۱۶)

گرشوم شولم در سال‌های بعد از نگارش شبتای سوی، در مصاحبه‌ای با **موکی***** به بیان دیدگاه‌های خود در این مورد می‌پردازد. موکی می‌پرسد که چرا شولم در کتاب خود به نام «نجات از میان گناه» ظهور ماشیح‌ها را پدیده‌ای مثبت می‌داند ولی در **شبتای سوی** امید مسیحایی از نوع مکتب شبتای را موجب پیدایی مفاهیم نهیلیستی از ارزش‌های مذهبی می‌داند و آیا این دو گفته متضاد نیست؟ شولم پاسخ می‌دهد:

---

* Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah (نوشته سال ۱۹۵۷ به عبری و سپس ترجمه به انگلیسی)

** manic-depression *** Muki

نمی‌دانم که هست یا نه ولی می‌دانم که مسیح دروغین از سوی یهودیت سنتی نمی‌تواند پدیده‌ای مثبت باشد ... من برای نوشتن هر دو این نظریه‌ها آمادگی داشته‌ام. در کتاب شبتای سوی من همچنین نشان دادم که تا چه اندازه عنصر امید چونان چیزی مثبت حتی در گفته‌های پیروان شبتای بود. در آن کتاب کوشیدم از راه نمونه‌های دقیق گستره‌ای از عناصر مثبت را که پیروان شبتای در امور منفی می‌دیدند، نشان دهم. روشن است که تا جایی که به ارزش‌های سنتی مربوط بود، این پدیده منفی به شمار می‌رفت. اما من هرگز از این اعتقاد دست برنداشته‌ام که عنصر تخریب با تمامی پتانسیل نیهیلیزم در آن پایهٔ امید آرمانشهری مثبت بوده است. البته از دیدگاه ارزش‌های ثابت یهودیت سنتی این پدیده‌ای منفی بود.(۱۷)

در صفحه‌های پیشین گفتیم که از ۱۴۹۲ به بعد، ظهور ماشیح به یکی از آموزه‌های اصلی قبالا تبدیل شد که اوج آن دعوی شبتای سوی بود. یکی از تأثیرهای این جریان همگانی‌شدن آموزش قبالا بود. گروه گروه مردم به صف پیروان قبالا می‌پیوستند. بنا به تحلیل شولم پیرامون پی‌ریزی اقتدار مذهبی جدید توسط عرفان، تا حدودی می‌توان این پدیده را از این دوره به بعد شاهد بود.

ممنوعیت بحث پیرامون مفاهیم قبالا در حضور مردم در سال ۱۴۹۰ برداشته شد. اما موج دوبارهٔ مخالفت برخی از رهبران قبالا با انتشار همگانی آثار به راه افتاد. تلمود سوزانی که در قرن شانزدهم در ایتالیا به فرمان پاپ جولیوس سوم به راه افتاد این نگرانی را پدید آورد که مبادا چنین فرجامی در انتظار آثار قبالا باشد.

یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان مکتب سافد، **موشه بن جاکوب کوردوورو** بود (۷۰-۱۵۲۲) که او را مهم‌ترین متألههٔ قبالا دانسته‌اند. یکی دیگر از شاگردان او، ***اسحق لوریا اشکنازی*** مشهور به *آری** (۷۲-۱۵۳۴) بود که مکتب سافد را با نام او و به عنوان مکتب لوریانی می‌شناسند. هرچند که تنها چند سال آخر زندگی خود را در سافد گذراند. اسحق لوریا از حیث تئوریک برتر از کوردوورو نبود ولی شخصیت و تأثیر تاریخی او ژرف‌تر از نامبرده به‌شمار می‌رود. پیروانش او را ماشیح بن یوسف دانستند که راه را برای ظهور ماشیح بن داوید هموار می‌کند. پس از مرگ لوریا ***حییم ویتال***، شاگردش، دیدگاه‌های او را تدوین کرد. کتاب **درخت زندگی** حییم ویتال شهرت بسیار دارد. ***ایسرائل ساروگ***، از دیگر شاگردان اسحق لوریا، آموزه‌های لوریا را به ایتالیا برد. و در این هنگام ایتالیا به مرکز پررونق قبالا تبدیل شد.

---

* به معنی شیر

در نیمهٔ دوم قرن شانزدهم قبالا در لهستان گسترش یافت و به اندازه‌ای محبوبیت یافت که هر کس بر خلاف آموزه‌های قبالا سخن می‌گفت، سزاوار طرد از جامعهٔ یهودیان دانسته می‌شد. ابتدا دیدگاه‌های کوردوورو طرفداران بیشتری داشت اما از اوایل قرن هفدهم دیدگاه اسحق لوریا حاکمیت یافت. از بزرگان قبالا در لهستان *سامسون بن پسح اُستروپولن** بود که در قتل عامل یهودیان که در ۱۶۴۸ رخ داد، کشته شد.

از قرن هفدهم به بعد قبالا گسترش همگانی بیشتری یافت و مرکز دیگری در مراکش پدید آمد.

اینک باید به دستاوردهای تاریخ هفتصد سالهٔ شکل‌گیری و قوام اندیشه‌های قبالا بپردازیم و البته بی‌شک ما تنها موفق به آوردن چکیده‌هایی از آموزه‌های پیچیده و گستردهٔ قبالا خواهیم شد.

تئوری مرکزی قبالا، تئوری آفرینش است. پیشتر دیدیم که فلاسفهٔ یهود پیرو نظریهٔ خلق از عدم** بودند. یعنی آفرینش جهان از سوی خدا و به وسیلهٔ چیزی که نه خود خداست و نه نوع دیگری از وجود بلکه ناموجود است. شولم بر آن است که عارفان هر چند که نظریهٔ خلق از عدم را می‌پذیرند و بسیار پیرامون آن بحث می‌کنند اما در زیر ظاهر شریعت‌مأبانه آن معنایی بس متفاوت را استنتاج می‌کنند. شولم می‌نویسد:

> این نیستی یا عدمی که تمامی اشیا از آن پیدایی می‌یابند، به هیچ وجه به معنای سلب یا نفی نیست، فقط از دید ماست که مفهوم عدم دارای صفت نیست، چراکه فراسوی معرفت عقلی است. به هر حال، در حقیقت این عدم ـ به گفتهٔ یکی از قبالاها ـ به‌طور نامحدود حقیقی‌تر از هر واقعیتی است. فقط هنگامی که (عارف) نفس خود را از تمامی محدودیت‌ها منزه می‌کند و به بیان عرفانی، آن گاه که نفس در ژرفنای نیستی فرو می‌افتد، با خداوند مواجه می‌شود. چراکه این عدم دربرگیرندهٔ گنجینه‌ای از واقعیت عرفانی است که به توصیف در نمی‌آید. به کلامی دیگر، عدم، دلالت بر ذات خداوند پنهان در نفوذناپذیرین پرده‌هایش دارد و درواقع خلق از عدم از نظر بسیاری عرفا دقیقاً به معنای خلق از خداست.(۱۸)

نقطهٔ آغاز قبالا و هدف تمامی تدقیق‌ها و تمهیدات نمادین که به کار می‌برد، رسیدن به یک نظام تکوین‌شناسی است. به‌هیچ رو در این زمینه نمی‌توان کابالیست‌ها را مخالف و یا جدا از فیلسوفان دانست. زیرا نظریهٔ آنان ادامه و دنبالهٔ کار فیلسوفان به‌شمار می‌رود. و گفتهٔ موشه دولثون در اینجا روشن‌تر می‌شود که وظیفهٔ پیروان قبالا آنجا آغاز می‌شود که کار فیلسوفان به

---

* Samson ben Pesah Ostropolen

** exnihilio (در مقابل صُنع)

پایان می‌رسد. در قبالا هر دو عنصر نیروی خردورزانه و شهود عارفانه گرد آمده‌اند. دیدگاه‌های نو افلاطونی (همچون نظریه صدور آفرینش) و ارسطویی (همچون عناصر سازندهٔ جهان، طبقات افلاک، هوشمندان مجزا) در شکل‌گیری آموزه‌های قبالایی تأثیر داشته‌اند. پژوهشگران، تفکر قبالایی را نیز مانند فلسفهٔ یهود نشأت‌گرفته از دو سرچشمهٔ کتاب مقدس و تلمود از سویی و فلسفهٔ یونان از سوی دیگر می‌دانند.

از دیدگاه قبالا* ذات مطلق خداوندی خارج از دسترس فهم و حتی درک شهودی است و به گونه‌ای می‌توان آنان را عارفان لاادری** دانست. رهبران قبالای پرووانس و اسپانیا از جمله ازریل گرونا و اسحق نابینا نام **عین سوف******* یعنی نامتناهی و بی‌انتها را برای خدا برگزیده‌اند. یکی از ویژگی‌های این واژهٔ عبری آن بود که هیچ نشانی از صفات یا گزاره‌های انسانی نداشت. گفته نمی‌شد کسی که انتها ندارد یا چیزی که انتها ندارد. فقط و فقط ***نامتناهی***. درک آن از هیچ طریقی حتی بالاترین مکاشفه‌ها امکان ندارد و تنها از دریچهٔ وجود و آفرینش ***فانی*** می‌توان به این مفهوم ***باقی*** پی برد. در تاریخ قبالا از این مفهوم استنتاج‌های بسیار شده است. از جمله در مکتب شبتایی در قرن هفدهم و هجدهم این فکرت نضج گرفت که تنها خدای آشکارشده را می‌توانیم خدا بنامیم و ذات پنهان نامتناهی نمی‌تواند موضوعی برای اندیشهٔ مذهبی باشد. طبیعی است که این استنتاج جسورانه چونان کفر تلقی شد. در همهٔ مکاتب قبالا نام‌های عبری و فلسفی برای خدا درست شد. این تعریف به ***علت‌العلل*** ارسطویی و **ریشهٔ ریشه‌های** نو افلاطونیان نزدیک بود.

در همهٔ مکاتب قبالا نور، نمادی برای **عین سوف** است و در مکاتب جدیدتر قبالا میان نور عین سوف و خود آن تمایز قائل می‌شوند. از دریچهٔ همین مفهومِ خدا چونان نامتناهی پنهان و دور از دسترس، درک آفرینش معنایی خاص می‌یابد: آشکارگیِ خدا در آفرینش رخ می‌دهد. و در اینجاست که مسألهٔ اولین مرحلهٔ صدور آفرینش پیش می‌آید. پیرامون این موضوع نظرهای بسیار متفاوتی وجود داشت ولی همگی پیرامون دوربودن این مرحله از هرگونه امکان توصیف تأکید داشتند و در عین حال نمادهایی به کار می‌بردند تا آن را روشن سازند.

مسئلهٔ بغرنج اولین صدور این بود که آیا اولین مرحله گامی به جهان خارج بود و یا گامی درونی، در ژرفای عین سوف بود!

مکتب قبالای کوردوورو بنا به انگاره‌ای نو افلاطونی این گام را به سوی جهانِ بیرون می‌دانست ولی مکتب قبالای لوریانی، هم بازگشت مخلوقات به سرچشمهٔ خود در خدا را

---

* برای سهولت دیگر پیروان قبالا یا آیین قبالا نمی‌گوییم و تنها واژهٔ قبالا را به کار می‌بریم.

** agnostic mysticism

*** Ein Sof

مطرح می‌کرد و هم بازگشت خدا به درون اعماق خویش را!(۱۹)

از مفاهیمی که در شرح مرحلهٔ اول صدور در مکتب قبالا مطرح می‌شود ***Ayin*** یا عدم مطلق و تشعشع درونی عین سوف در نورهایی است که آن را ***زاهزائوت*** یا جلال می‌نامند و برترین مرحلهٔ صدور به شمار می‌رود.

مقدمهٔ پیدایش نظریهٔ سفیروت (سفیراها)، مقولهٔ **سه نور** است. ریشهٔ این نظریه را به حی گائون (قرن سیزدهم) نسبت می‌دهند درون «ریشهٔ ریشه‌ها» سه نور پنهان ازلی وجو دارند و فراتر از تیررس درک انسانی هستند که به آنها ***زاهزائوت*** می‌گویند. ***زاه*** به معنای اخگر است. این نظریه تثبیت قبالایی پایهٔ صدور ده سفیرا بود. سه نور پنهان ریشهٔ سه سفیرای اول هستند. باید بیفزاییم که تثلیث مسیحیت دارای صفات انسانی آشکار بود که سه نور پنهان به کل از آن بری هستند ولی با این وجود دنیای مسیحی مجذوب این ایدهٔ قبالایی شد.

به دنبال انتشار زوهر، داوید بن یهودا حاسید وجود ده زاهزائوت میان عین سوف و صدور سفیراها را مطرح کرد. مکاتب قدیمی‌تر قبالا سفیرا را خودِ خُدا می‌دانستند و نه واسطه‌ای از سوی او؛ به ویژه در قرن سیزدهم از سوی سلیمان آدرت و در قرن شانزدهم از سوی دیگر متفکران قبالا. بخش اعظم زوهر نیز این دیدگاه را دارد و نمود این گرایش در یکی‌دانستن خدا با نام‌ها یا قدرت‌های اوست. در تئوری‌های قبالایی متأخر، سفیراها تنها ظرف و مجرای نیت خداوندی دانسته می‌شوند؛ هرچند که از او جدا نیستند و بیرون از او به شمار نمی‌روند. و حتی یکی از قبالاها به نام ***ژوزف اشکنازی*** بر آن بود که سفیراها خود نمازگزاران خداوند هستند و قادر به درک طبیعتِ صادرکنندهٔ خود نیستند.

کوردوورو کوشید تا میان این دو دیدگاه آشتی برقرار کند و درجه‌ای از درستی برای هر یک قائل شود. او نماد روح را برای ذات خداوندی و نماد تن را برای ***ظرف‌ها*** (سفیراها) برگزید و نتیجه گرفت که روح و تن نمی‌توانند جدا از یکدیگر باشند. البته این تنها مثالی نمادین بود و نه قائل‌شدن جسم برای مفهوم خدا. بنابراین دیدگاهِ حدواسط، سفیروت هم با ذات خدا یکی هستند و هم از آن جدا می‌باشند. در نظام صدور نو افلاطونی واسطه‌ها یکسره در خارج از خدا قرار داشتند ولی در قبالا قلمرو الوهیت را ترک نمی‌کنند. در مکتب ***نحمانید*** واژهٔ ***آزیلوت*** به کار می‌رود که از ریشه ***اِزِل*** به معنای نزدیک یا همراه است و بنابراین نظریه هر چه صدوریافته همراه ***او*** و چونان جلوه‌ای از وحدانیت او باقی می‌ماند. در هر حال این نتیجه گرفته می‌شود که خدا که خود را در صدور سفیراها آشکار ساخته، عظیم‌تر از کلیّت سفیراها باقی می‌ماند.

در این زمینه دو مفهوم ***عالم وحدت**** و ***عالم کثرت***** مطرح می‌شود. صدور، عالم وحدت

---

* The world of unification　　** The world of seperation

است و روندی است که در خدا انجام می‌شود. در نقطهٔ مقابل، عالم کثرت به قلمرویی گفته می‌شود که حاصلِ کُنش آفرینش است.

مجموعه‌ای از تصاویر و نمادهای هنرمندانه از سوی متفکران قبالا برای تشریح نظریهٔ سفیراها خلق شد از جمله تشبیه به شمع. سفیراها را چون شمعی می‌دانند که وسط ده آینه با رنگ‌های خاص قرار دارند. و نور در هر یک بازتابی متفاوت می‌یابد.

تشبیه سفیراها به جامه و پوشش نیز از جمله این نمادهاست که تا حد نظریه‌ای جسورانه‌ای پیش می‌رود: خدا در آفرینش خود را به ده جامه ملبس کرده است که همان سفیراهای قبالا هستند و در برخی منابع جامه و جسم یکی دانسته شده‌اند. خدا به این جامه‌ها در آمد تا انسان بتواند به نور نگاه کند و کور نشود. وقتی انسان بتواند به نور فراسوی یک جامه نگاه کند، به نور مرحلهٔ بعد نیز قادر به چشم دوختن خواهد بود. پس سفیراها مانند پله‌هایی انسان را به سوی خدا به عروج می‌برند. میان سفیراها وضعیت دینامیکی وجود دارد و نیز درون خود هر سفیرا.

تئوری سفیرا چونان مرکزیت نظری قبالا، در مکاتب گوناگون به تکامل و پیچیدگی رسید (از آنجا که وجه افتراق قبالا با فلسفهٔ یهود در تئوری سفیراست، دلیل دیگر مرکزیت این تئوری را درمی‌یابیم) عدد ده برای شمار سفیراها پایه‌ای برای گونه‌های مختلف گسترش فرایند نورها شد.

هر یک از مخلوقات عینی و ذهنی (از جمله عقل و ایمان و...) کهن انگارهٔ خود را در یکی از سفیراها نهان دارند. توان نمادین و تأویلی توراه موجب شد که نظریه‌پردازان قبالا بخش‌های مختلف آن را در تشریح و تأیید نظریه و سفیراها بررسی کنند. پیش از پرداختن به نظم و کارکرد سفیراها دانستن فهرست ده سفیرا و نام‌های آنها لازم است.

۱- کِتِر (Keter): تاج
۲- حُخما (Hokhmah): خرد
۳- بینا (Bina): بصیرت
۴- گِدولا(Gedullah, hesed): عظمت یا حِسِد: عشق
۵- گِوورا(Gevurah, Din): جبروت یا دین: داوری
۶- تیفرِت (Tifret, Rahamim): زیبایی یا رَحمیم: رحم
۷- نِصَح (Nezah): ابدیت
۸- هُود (Hod): شکوه
۹- یسود (Zaddik, Yesod olam): انسان صدیق یا یسود عولام: بنیان عالم
۱۰- ملخوت (Malkut, Atarah): ملکوت یا آتارا: تارک

ترتیب قرارگرفتن آن‌ها نیز به این صورت است:

کتر

هخما	بینا
گدولا	گوورا

تیفرت

نصح	هود

یسود

ملخوت

هر چند که سفیراها از بالا به پایین صادر شده‌اند ولی هر یک مرحلهٔ کامل‌تری از فرایند آفرینش را تشکیل می‌دهد. سفیراها را به شکل درخت سفیراها نمادسازی کرده‌اند. از قرن چهاردهم به بعد متفکران قبالا به ترسیم و تدوین نمودارهای نمادین در تبیین سفیراها پرداختند که نخستین آنها به *سفر باهر* تعلق دارد. درخت سفیراها از ریشه به بالا با سیراب‌شدن از چشمهٔ خرد الهی رشد می‌کند. نخستین سفیرا پس از ریشه قرار دارد.

انگارهٔ درخت پایهٔ شکل‌گیری انواع تفسیرهای نمادین پیرامون سفیراها شد. از جمله آن را منطبق با بدن انسان دانستند و سفیراها را به اندام‌ها تشبیه کردند. سه سفیرای نخست نمایندهٔ سرِ انسان است و زوهر آنها را معادل سه فعالیت مغز دانسته است و اغلب به صورت مثلثی نشان داده می‌شوند. چهارمی و پنجمی بازوها هستند. ششمی تنه، هفتمی و هشتمی پاها، نهمی آلت تناسلی و دهمی همراهی زن و مرد در ساختن انسان کامل.

از قرن سیزدهم به بعد یک سفیرای دیگر به نام دَعَت یا شناخت مابین هُخما و بینا قرار دارند که سفیرایی جدا نیست ولی نقش هماهنگ‌کننده دارد.

برخی از متفکران قبالا کوشیدند که مدل نو افلاطونی صدور را که تبدیل وحدت به کثرت را در آفرینش شامل سه مرحلهٔ: عقل، روح جهان و طبیعت می‌دانست، با تئوری سفیراها منطبق کنند. به ویژه *ازریل گرونایی* این ترتیب را پیشنهاد کرد. سه سفیرای کتر، بینا و هُخما همان مرحلهٔ خرد هستند، گدولا، گوورا و تیفرت روح جهان* و نصح، هود و یسود همان طبیعت.

مدل دیگری سفیراها را با نام‌های خدا انطباق می‌دهد. به این صورت

Ehyeh

Yah	YHWH
El	Elohim

* The Psychic

YHWH

Elohim Zeva'ot YHWH Zev'aot

El Hai یا Shaddai

Adonai

تخیل متفکران قبالا انواع دسته‌بندی‌ها به ده سفیرا داده است. از جمله به دو دستهٔ پنج‌تایی که میان دنیای پنهان و آشکار تعادل برقرار می‌سازد. برخی دیگر به سه و هفت تقسیم کرده‌اند. سه سفیرای پنهان جدا از هفت سفیرای سازندهٔ جهان که هفتاد روز ازلی خلقت هستند، دانسته شده‌اند.

مدل دیگر انطباق سفیراها با اعداد است. اولین صدور را مساوی با صفر دانسته‌اند و دومی تجلی نقطهٔ ازلی* است که در این وضعیت هیچ اندازه‌ای ندارد ولی دربردارندهٔ امکان انبساط و یافتن اندازه است. از آنجا که این سفیرا حدواسط بین بودن و عدم است، آن را **آغازگاه بودن** نامیده‌اند و از آنجا که نقطه است، گسترش و بسط آن به شکل دایره است. این فرآیند فلکی را تشکیل می‌دهد که همانا سفیرای سوم است. سفیرای سوم به صورت رودی از عدم خارج می‌شود و به جریان‌های گوناگون انشعاب می‌یابد تا سرانجام در آخرین سفیرا که دریایی عظیم است، فرو می‌ریزند.

یکی دیگر از نمادپردازی‌ها پیرامون نظریهٔ سفیروت، نماد آمیزش زن و مرد است. در این سیستم ***نقطهٔ ازلی*** برابر دانسته می‌شود با تخمی که در زهدان «مادرعلوی»** که همانا سفیرای ***بینا*** است کاشته می‌شود. فلک زهدانی است که در اثر تخم بارور می‌شود و فرزندان به‌دنیا آمده، همان مراتب عالم صدور است.

مراحل نمودیافتن خدا در سفیراها نیز مورد بحث قرار گرفته است. نخستین سفیرا ***او*** را در بر دارد که کاملاً پنهان است. تفسیر سفیرایی جملهٔ آغازین تورات: ابتدا خدا آفرید***. چنین است: به وسیلهٔ هخما (یا رشیت)، نخستین سفیرا که نیروی پنهان نهفته در فعل سوم شخص مفرد ***بارا*** (آفرید) است، سفیرای سوم (بینا) همچنین معادل ***الوهیم*** (خدا) است. وقتی تجلی خدا به مراحل بالاتر می‌رسد، ***او*** به ***تو*** تبدیل می‌شود و انسان می‌تواند او را خطاب کند و ***تو*** با سفیرای ***تیفرت*** در ارتباط است. در نهایت در سفیرای ***ملخوت*** به آخرین درجهٔ فردیت و آشکارگی می‌رسد و ضمیر ***من*** دربارهٔ ذات خداوندی مصداق می‌یابد. به عبارتی در فرایند صدور آفرینش ***عدم*** به ***من*** تبدیل می‌شود.

صدور به ***ارابهٔ علوی*** نیز تشبیه شده است. در قبالا پدران بنی‌ایسرائل با نماد ارابه و تفسیر

---

* Primordial Point

** Primordial Mother

*** بر شیت بارا الوهیم

سفیرایی آن به این معنا که ابراهام با صفت عشق سرشار (حِسِد)، اسحق با صفت عدالت استوار (دین) و یعقوب با صفت رحم (رَحَمیم) در ارتباط هستند. ملکوت نیز با داوود در پیوند است که این چهار چهره چهار پایهٔ بارگاه عرش را تشکیل می‌دهند. موسی و اهرون به نمایندگی از سفیراهای نصح و هود افزوده می‌شوند و یوسف نیز اضافه می‌شود.

در قبالا دو مدل نمادین برای تشریح چگونگی صدور هر سفیرا از سفیرای دیگر ارائه شده است. نخست نماد تابش نور بر آینه و دوم نماد مجرا (کانال).

نماد بازتاب نور به این ترتیب است که افزون بر نور مستقیمی که از یک سفیرا به سفیرای بعدی می‌تابد، همچنین بازتاب به سفیرای قبلی نیز می‌یابد و نورها به سوی سرچشمهٔ اولیه هم بازتاب می‌یابند.

در نماد مجراها، هر سفیرا به سوی سفیرای بعدی می‌چرخد و میان آنها مجرایی ارتباطی ایجاد می‌شود و ارتباط متقابل سفیراها با یکدیگر از این مجراها صورت می‌گیرد. دیالک‌تیکی دوطرفه میان علت و معلول.

هرگونه اختلال و قطع جریان میان سفیراها، **شکست *مجراها*** نام دارد. وقتی گناه صورت می‌گیرد ارتباط میان دنیای علوی با دنیای سفلی این گونه شکسته می‌شود. یکی از هیجان‌انگیزترین مباحث قبالا که در دنیای معاصر مورد تجزیه‌تحلیل‌های علمی قرار گرفته و انواع خیال‌پردازی‌های فلسفی ـ هنری پیرامون آن انجام شده است، تئوری دنیاهای پیش از این دنیا است که اساس آن دکترین **شمیطوت*** و ***چرخه‌های کیهانی***** است. پیشتر نیز در جایی از این کتاب مفهوم سال شمیطا را توضیح دادیم. در سفر تثنیه باب پانزدهم قانون انفکاک در سال هفتم که شمیطا نامیده می‌شود، آمده است:

> و در آخر هر هفت سال انفکاک نمایی و قانون انفکاک این باشد: هر طلبکاری قرضی را که به همسایهٔ خود داده است منفک سازد و از همسایه و برادر خود مطالبه نکند چون که انفکاک خداوند اعلان شده است تا نزد تو هیچ فقیر نباشد زیراکه خداوند ترا در زمینی که یهوه خدایت برای نصیب و ملک به تو می‌دهد که البته برکت خواهد داد.

به همین ترتیب هفت دورهٔ هفت سال، سال یوول نامیده می‌شود. در این سال نیز همهٔ قرض‌ها و مالکیت‌ها بر زمین ملغی می‌شود. از لحاظ اجتماعی این قانون توراه گونه‌ای سوسیالیزم الهی‌ست و بسیاری از تحلیل‌گران علت گرایش یهودیان جهان به اندیشه‌های

---

* جمع شمیطا

** Cosmic Circles

مساوات طلبانه وجود این قانون، قانون لغو برده‌داری و دیگر قوانین دین یهود می‌دانند. اما این قوانین در نظام عرفانی قبالا تعبیرهای کیهانی و آفرینش‌شناسی پیدا کرده است که حتی مورد مطالعه و تدقیق دانشمندان فیزیک و کیهان‌شناسی چون آلبرت آینشتاین نیز قرار گرفته است. قبالا برای کیهان و جهان علوی نیز چرخه‌های کیهانی یا شمیطا قائل شده است. به این ترتیب دنیاهایی پیش از دنیای ما وجود داشته است و برخی علت آغازشدن توراه با حرف «ب» و نه «الف» را اشارهٔ رمزی به وجود دنیا یا دنیاهای پیش از ما می‌دانند.

افسانهٔ دنیاهای پیش از آفرینش دنیای ما که در میدراش آمده، پایهٔ این دکترین در زوهر است. نویسندهٔ زوهر دنیاهای پیش از ما را که منهدم شده‌اند، به جرقه‌هایی که از چکش‌کاری آهن گداخته در هوا پخش می‌شوند، تشبیه می‌کند. در مکتب لوریانی تعابیر دیگری نیز می‌شود. شمیطای کیهانی پس از هر شش هزار سال فرا می‌رسند و هزارهٔ هفتم شمیطای کیهانی به‌شمار می‌رود. سفیراها فاصله‌ها و گسترش‌های کیهانی را تعیین می‌کنند. دو سفیراهای اول پنهان می‌مانند و دنیاهای بیرون را فعال نمی‌کنند (یا دستکم دنیاهایی را که ما قادر به درک هستیم) از سفیرای بینا که نیز «مادر دنیاها» نامیده می‌شود، هفت سفیرای دیگر صدور می‌یابند. هر یک از آنها در چرخهٔ آفرینش نقش خاصی دارد.

و هر بار دنیاها به فرمان یکی از سفیراها درمی‌آیند. هر دورهٔ کیهانی* که زیر نفوذ یک سفیراست، یک شمیطای کیهانی به‌شمار می‌رود که شش‌هزار سال به طول می‌انجامد و در هزارهٔ هفتم شبات کیهانی فرا می‌رسد و نیروهای سفیرا از کار بازمی‌ایستند؛ تا سفیرای بعدی کنترل دنیا را به دست بگیرد و چرخهٔ جدید آغاز شود. در پایان همهٔ این شمیطاهای کیهانی ***یوول کیهانی*** یا ***یوول بزرگ*** فرا می‌رسد. در قانون یهود (براساس سفر تثنیه) پس از هر ۴۹ سال یعنی ۷ دورهٔ هفت‌ساله سال یوول فرا می‌رسد که در آن سال همهٔ مالکیت‌ها و بدهی‌ها لغو می‌شوند. با فرارسیدن یوول بزرگ کیهانی تمامی دنیاهای فرودین و نیز هفت سفیرای سازندهٔ جهان به درون سفیرای بینا بازمی‌گردند. بنابراین واحد پایه‌ای عمر جهان ۵۰/۰۰۰ شمیطای کیهانی است. قبالای مکتب گرونا بر آن بود که قوانین توراه پیرامون شبات، سال شیمطا و سال یوول این اسرار کیهانی را در خود نهفته دارند و به نوعی آخرین شمیطا، یک آرمانشهر کیهانی است. برخی بر آن بودند که پس از هر یوول بزرگ آفرینش نوینی از عدم آغاز می‌شود (از جمله باهیابن آشیر) ولی برخی بر آن بودند که کندوکاو در آن چه پس از یوول رخ می‌دهد، ممنوع است.

موضوع مورد بحث مهم این بود که ما در کدام شمیطای یوول کیهانی زیست می‌کنیم در سفر ***هتمونا*** (سال ۱۲۵۰ از مکتب گرونا) شمیطای ***عدل***، زیر فرمان سفیرای ***گبورا*** (دین) شمیطای

---

* Cosmic Cycle

جهان فعلی دانسته شده است. **مرد خای جاف** بر آن بود که شمیطای دین از زمان اعطای توراه آغاز شد و همه چیز پیش از آن بقایای شمیطای قبلی بود. شمیطای قبلی حِسِد یـا عشـق و مهربانی (سفیرای گدولا) بوده است و می‌توان همهٔ افسانه‌ها و اسطوره‌های بشر دربـارهٔ دوران طلایی راکه ابتدا وجود داشته و سپس از میان رفته به حاکمیت سفیرای حِسِد بر دنیای پیش از ما نسبت داد. برخی دیگر از قبالاها ما را در آخرین شمیطای یوول حاضر می‌دانستند.

هر شمیطا چهرهٔ جدیدی از توراه آشکار می‌سازد. توراه بیان کامل نام الهی یا چهارحـرفی YHWH است ولی درک آن که به نوع ترکیب حروف بازمی‌گردد، در هر شمیطا متفاوت است.

از این نظریه پیرامون تأویل‌های متفاوت توراه در هر شمیطا، تئوری یک حرف گمشده در الفبا پیش کشیده شد که براساس آن در شمیطای ما یک حرف از توراه کم است که در آینده آشکار خواهد شد و خواندن متفاوتی از توراه در پیش خواهد بود.

در زوهر از تئوری شمیطاهای کیهانی نشانی نـیست و بـرخـی از انـدیشمندان قـبالا آن را نپذیرفتند اما امروز می‌توان نظریه‌های نجومی و کیهان‌شناختی قرن بـیستم را بـا تـئوری‌های قبالایی مقایسهٔ تطبیقی کرد و بی‌شک بحث هیجان‌انگیزی خواهد بود به‌ویژه در مـواردی کـه تخیل عارفانهٔ این اندیشمندان قرون وسـطی از سـوی رهـیافت‌های دانش قـرن بـیستم تأیـید می‌شود. در بررسی این موضوع از سویی باید دانش فیزیک و کیهان‌شناسی و از سوی دیگـر دانش قبالا را به کمال داشت که بنابراین از عهدهٔ کتاب حاضر خارج است. یکـی از بـزرگترین دانشمندان معاصر ***ربای اریه کاپلان*** است که از جمله فیزیکدان‌های برجستهٔ ایالات متحده نیز به‌شمار می‌رود و رجوع به کتاب‌های او در این زمینه بسیار مفید خواهد بود.(۲۸)

پس از نظریهٔ سفیراها، بیشترین اهمیت در اندیشهٔ قبالایی، به مسئله شر، پیدایش و ماهیت آن داده شده است. از سویی وجه افتراق مهم قبالا با فلسفهٔ یهود در نگرش آن به پدیدهٔ شر است. در فصل ***هارامبام*** دیدیم که فلسفه و کلام یهود، شر را غیاب خیر و در نتیجه بدون موجودیت عینی می‌شمارد. قبالا درست برعکس، شـر را دارای مـوجودیت عـینی مـی‌شمارد و آن را بـه سیستم خلقت و رابطهٔ انسان با نظام آفرینش مربوط می‌داند. به این معنا که انسان قادر به دریافت همهٔ تشعشع‌های سفیراها نیست و این امر سرچشمهٔ شر است. عـامل تـعیین‌کنندهٔ بـروز شـر بیگانگی موجودات با سرچشمهٔ صدور خود است و این جدایی نیروی شر را تأمین می‌کند. در سفر باهر گفته شده است که در سفیرای گبورا در سمت چپ ذات باریتعالی صفتی با نـام شـر وجود دارد. اسحق نابینا به این نتیجه رسید که شر و مرگ باید ریشه‌ای مثبت و در ایجاد تعادل در جهان نقش داشته باشند. براساس این نظریه شر از سفیرای ***عدل*** سرریز شده است و این رویداد تحت تأثیر بقایای رابطه با سفیرای عشق و مهربانی (حِسِد) رخ داده است. درواقع عدل ناب که با ناخالصی‌هایی تعادل خود را از دست داده است، سرریز می‌شود و **به آن سو** فرو می‌ریزد و ***سیترا***

آهرا* یا **دیگرسو** را پدید می‌آورد. درست مانند ظرفی که اضافهٔ خود را سرریز کند. در فرهنگ واژگان قبالا ***سیترا آهرا*** همانا شر است. ***سیترا آهرا*** قلمرو تشعشع سیاهی و نیروهای اهریمنی است و بخشی از دنیای مقدس سفیراها به‌شمار نمی‌رود. شر با آن‌که از یکی از **صفات** باریتعالی سرچشمه می‌گیرد، ولی نمی‌تواند بخشی ذاتی از آن باشد. این نظریهٔ رسمی کتاب زوهر است.

بنا به این دیدگاه یک نظام کامل ***صدور از سمت چپ*** وجود دارد که همانا نیروی ناپاکی فعال در آفرینش است. این نیروی عینی تا وقتی دوام و ادامه دارد که قدرت خود را از سفیرای ***گبورا*** می‌گیرد یعنی تا زمانی که انسان از طریق کردارهای گناه‌آلود خود آن را تقویت و بازسازی می‌کند. سیترا آهْرا براساس کتاب زوهر ده سفیرا از خود صادر می‌کند. سه دنیای اول، سه سفیرای اول هستند که در اثر تمرکز نیروی عدل سختگیرانه منهدم شده‌اند.

اندیشمندان نظام‌های مختلف قبالا در این مورد تصاویر نمادینی خلق کرده‌اند از جمله در زوهر آمده است که شر از دنیاهای سمت چپ که ویران شده‌اند برخاسته است. ***ازریل گرونا*** نیروی شر را به پوست (کلیپا**) درخت آفرینش تشبیه کرده است. در قبالای مکتب گرونا آمده است که درخت زندگی و درخت معرفت در هماهنگی کاملی با یکدیگر بودند تا آن‌که ***آدم*** آنها را جدا کرد و به شر که در درخت معرفت به نیک و بد نهفته بود، موجودیت بخشید. این رویداد کهن انگارهٔ تمامی گناهان کبیرهٔ یادشده در توراه است.

جوهر گناه *آدم* جداکردن آن چیزی بود که باید متحد می‌ماند و این جوهر در هر گناهی تکرار می‌شود. برای نمونه سحر و جادوگری از آن‌رو ممنوع است که آن چیزهایی را که باید جدا باشند به یکدیگر مربوط می‌کند و آن چه را نباید گسیخته شود، جدا می‌سازد. به عبارتی قدرت عدل در درخت معرفت و قدرت عشق و مهربانی در درخت زندگی بود و گناه آدم این دو را از یکدیگر جدا کرد. ویژگی این نظریه یکی‌بودن ***شر کیهانی*** با شر ناشی از کردارهای انسانی است. در این میان تصاویر شخصی شیطان که در قبالا نام ***سامائل**** به او داده شده است (و نیز دستیارش لیلیت****) شکل گرفته‌اند. در ادبیات قبالا شر به ***فلک‌های ناپاکی*** در برابر ***فلک‌های مقدس***، ***خون ناپاک***، ***آب‌های پلید*** و ***شاخهٔ تیز درخت صدور*** نیز تشبیه شده است.

در آثار قبالا دو تعبیر اصلی پیرامون شر وجود دارد که به موازات یکدیگر پیش می‌روند و هیچیک دیگری را تحت‌الشعاع قرار نمی‌دهد. دیدگاه اول قلمرو شر و خیر را تداخل یافته و رسالت آدمی را جداکردن آن می‌داند. بنا به دیدگاه دوم هر عمل خدا، وقتی در مکان مناسب آن

---

* Sitra Ahra ** Kelippah *** Samael

**** Lilith. براساس اسطوره‌های خاورمیانه پیش از حوا زنی به نام لیلیت در باغ عدن وجود داشته که همهٔ جانوران را فریب می‌داده. او به عنوان تنبیه به شکل مار درآمد و همان ماری شد که حوا را فریب داد.

در خلقت قرار دارد، خیر است و وقتی جایگاه خود را ترک کند، شر است. دیدگاه اول شر را آتش خشم و عدل خداوندی می‌داند و دیدگاه دوم برای هر دو یک بالقوگی قائل است. این دو دیدگاه در مکتب لوریا بازتاب یافته‌اند.

در آموزه‌های پیروان شبتایی، از جمله ***ناتان گازایی****، نمادپردازی‌های جدیدی پیرامون شر صورت گرفت. براساس دیدگاه او در درون عین سوف دو نور وجود داشت. یکی نوری که اندیشه داشت و در آفرینش کاملاً فعال بود و دیگری نوری که فاقد اندیشه بود و منفعل و پنهان در اعماق خویش ماند. وقتی نور اندیشه در آفرینش دست به کار شد، برای خودمکانی تدارک دید ولی نور دوم که نقشی نداشت در همان مکان خود باقی ماند. از آن پس تنها گرایش آن ماندن درون خویش بود و در برابر صدور آفرینش توسط نور اندیشه مقاومت کرد. مقاومت نور دوم برای ماندن درون خویش و شرکت‌نکردن در صدور، آن را به خاستگاه شر در کارگاه آفرینش بدل کرد. این نور به خودی خود شر نیست و تنها خواست آن وجود نداشتن هیچ چیزی جدا از عین سوف است. او از پذیرش نور اندیشه سرباز می‌زند و به تخریب هر آن چه که توسط آن ساخته شد، می‌پردازد. بنابراین، شر محصول دیالک‌تیک دو نور درون عین سوف است. این جریان تا روز رستاخیز ادامه دارد و در پایان کار جهان سرانجام نور اندیشه در نور بی‌اندیشه نفوذ میکند و به آن تقدس می‌بخشد. معادشناسی شر یکی از بحث‌های مهم قبالاست و انواع پاسخ‌ها به آن داده می‌شود. در معاد بازگشت همه چیز به ذات اصلی خود مطرح است و بنابراین شر نیز از این بازگشت برکنار نیست. بیفزاییم که مفهوم معاد قبالایی با ***یوول کیهانی*** در ارتباط است. در پایان یوول کیهانی قدرت شر منهدم خواهد شد. برخی نیز بر آن بودند که قلمرو شر چونان مکان مکافات ابدی گناهکاران باقی خواهد بود. هر دو این دیدگاه‌ها در زوهر و قبالای لوریا به آشتی رسیده‌اند. برخی نیز بر آن بودند که در روز پایان ***سامائل*** (شیطان) به فرشته‌ای مقدس تبدیل می‌شود و قلمرو سیترا اهرا را نابود می‌کند. حرف م (ما) که نمایندهٔ واژهٔ مرگ (به عبری ماوِت) است، از نام ***سامائل*** بیرون می‌رود و نام او به ***سائل*** که یکی از هفتادودو نام مقدس خداوند است، تبدیل می‌شود.

در مکتب اسحق لوریا آموزه‌های نوینی پیرامون آفرینش شکل گرفت که البته در پیوند با مفاهیم قبالای پیش از خود بود. سه دکترین اساسی قبالای لوریا ***زیمزوم***** یا واکنش، ***شکست مجراها*** و ***تیکون****** یا ***بازسازی*** است.

زیمزوم ریشه در این مقدمه‌پردازی دارد که نخستین کنش عین سوف نه آشکارگی یا صدور، بلکه برعکس پنهان‌شدن و محدودسازی خود بوده است. نقطه آغاز تئوری این تصور است که

---

* Natan of Gaza ** Zimzum *** Tikkun

ذات عین سوف برای آفرینش هیچ جایی را ترک نمی‌کند زیرا تصور جایی که خدا نیست ناممکن است و به منزلهٔ محدودیتی برای نامتناهی‌بودن است. در نتیجه، کنش خلقت تنها از طریق ورود خدا درون خویش ممکن است یعنی زیمزوم. در اثر زیمزم وجود یافتن چیزی که عین سوف نباشد، ممکن می‌گردد. بخشی از ذات باریتعالی خارج می‌گردد و آفرینش را آغاز می‌کند. در نتیجهٔ عمل واکنش فضایی از خلاء درون عین سوف پدید آمد که از درون آن اشعهٔ نوری ساطع شد که همراه ده سفیرا در فضا پخش گردید. از آنجاکه زیمزوم در همهٔ جهان رخ داد، خلاء حاصل کروی بود. نور مزبور هم به صورت دوایر متحدالمرکز و هم به صورت ساختارهای خطی پخش شد که این شکل‌ها همانا *آدم عِلوی* است که دربردارندهٔ کهن‌انگاره هر چیز در آفرینش است. به بیان دیگر ابتدا ده سفیرا در آدم علوی یا *آدام کادمون* یا آدم قدیم به صورت دایره‌های متحدالمرکز شکل گرفتند، خارجی‌ترین لایه که سفیرای کِتِر است، باز و در ارتباط با عین سوف باقی می‌ماند که این روح *آدام قدیم* است. از آنجا که نخستین حرکت آفرینش ترکیب دو حرکت صعود عین سوف در ژرفای خود و فرود او به فضای زیمزوم بود، پس این ضرباهنگ دوگانهٔ حرکتی، در هر فرایند کیهانی دیگر تکرار خواهد شد. گویی عین سوف تپشی دوگانه دارد؛ از سویی میل به بازگشت به درون خویش و از سوی دیگر گرایش به بیرون‌شدن: قبض و بسطی مداوم.

نظریهٔ *شکست مجراها**، استوار بر مفهوم مجرا یا ظروفی است که نور سفیراها در فضای علوی و پس از زیمزوم درست می‌کند. مجراهای سه سفیرای اول قادر به گنجاندن نور بودند ولی نور، مجرای شش سفیرای بعدی از حِسِد تا یِسود را شکست و خُرد کرد. مجرای سفیرای آخر یعنی *ملخوت* هم ترک برداشت. بخشی از نور درون مجراها به منشأ خود برگشت و از باقیماندهٔ آن *کلیپوت* یا *نیروهای سیاه سیترا اهرا* پدید آمدند و همهٔ سیستم‌های جهان از آن چه در طرح و برنامهٔ اصلی بود، نزول و تغییر کرد. دیگر نه نورها و نه مجراها در جای اصلی خود نماندند. در ادبیات قبالا این فاجعهٔ کیهانی را *مرگ پادشاهان علوی* یا *مرگ شاهان* می‌نامند. کلیپوت که منشأ شر است از این نورِ به‌هدر رفته تغذیه و به درون کل سلسله مراتب دنیاها نفوذ می‌کند.

از پی شکست مجراها **تیکون** آغاز می‌شود. پس از شکست مجراها همهٔ فرایندها در جهت جبران فاجعه برمی‌آیند تا طرح اولیهٔ آفریدگار را دوباره اجرا کنند. واسطهٔ این کار نوری است که از سر *آدم علوی* ساطع می‌شود تا پریشانی حاصل از شکست مجراها را سامان‌دهد. ساختارهای نوین‌حاصل این فرایند پارزوفیم** نام دارند که در واژه به‌معنای *صورت‌ها* یا *چهره‌ها* هستند. پارزوفیم جای سفیراها را در آدام کادمون می‌گیرند. از هر یک از آنها

---

* The breaking of the vessels

** Parzufim

نیروهای جدیدی صادر می‌شود که با دیگر سفیراهایی که در اثر شکست مجراها صدمه دیده‌اند، پیوند برقرار می‌کند. هر **پارزوف** (صورت مفرد واژه) مرحلهٔ خاصی در فرایند پالایش و بازسازی را هدایت می‌کند. سفیرای کِتِر اینک به صورت **پارزوف بلند وجه*** و سفیراهـای **هخما و بینا** پارزوفیم پدر** و مادر*** می‌شود. این دو سفیرا تبدیل به واسطهٔ همهٔ فرایـندهای فـردیّت بـخش تـمایزدهنده مـیان مـوجودات و نـیز کـهن‌انگـارهٔ نـیروهای جـفت و نـیز ریشـهٔ هـمهٔ پیوندهای لذت‌جویانه**** و عقلانی درمی‌آیند. از آمیزش پدر و مادر یک پـارزوف جـدید تولد می‌یابد که آن را **پارزوف کوتاه وجه***** می‌نامند که از شش سفیرای بعدی یـعنی از **گبورا** تا **یسود** را شامل است. خودآشکارسازی عین سوف در دنیاهای مـخلوق از طـریق ایـن پارزوف صورت می‌گیرد.

متفکران قبالا پیرامون ربط ذات الهی بـا مـحتوای صـدور، نگـرش‌های گـوناگـون دارنـد. نویسندگان دائرةالمعارف یهود آنان را در مجموع براساس واژه‌ای ساخته شده در قرن نوزدهم، پیرو گـونه‌ای پـانن‌تئیزم****** مـی‌دانـند. ایـن اصـطلاح تـکمیل‌کنندهٔ پـان‌تئیزم******* است. اساس پان‌تئیزم وحدت خدا با جهان آفرینش طبیعت بود یا به بیانی دیگر خدا را از جهان جدایی‌ناپذیر می‌دانست. ولی دیـدگاهی کـه نـام آن را **پانن‌تئیزم** نـامیده‌انـد، جـهان را از خـدا جدایی‌ناپذیر می‌دانست ولی خدا را از جهان جدایی‌پذیر می‌شمرد. دیدگاه یهودیت سنتی که در میدراش بازتاب یافته از این قبیل است: «خداوند یکتای مقدس جایگاه جهان است ولی جهان جایگاه او نیست». آفرینش‌شناسی قبالا نیز به چنین نگرشی می‌انجامد. کوردوورو این فرمول را پیشنهاد می‌کرد: «خدا همهٔ چیزهایی است که وجود دارند ولی همهٔ چیزهایی که وجود دارند، خدا نیستند(۲۱).» به این صورت حضور در عین غیاب اساس این دیدگاه است. خدا همان اندازه بیرون از جهان حضور دارد که درون جهان.

مکتب اسحق لوریا بر آن بود که چیزی از ذات الهی بـه درون **آدام کادمون** و حـتی درون پارزوفیم صادر شده از آن می‌رود و زیر پوشش آنها قرار می‌گیرد.

مسئله انسان و روح او در آیین قبالا، ارتباط مستقیمی با تکوین‌شناسی دارد و رشتهٔ خاص روانشناسی و انسان‌شناسی قبالا در پیوند با همهٔ مفاهیمی است که تاکنون با شتابزدگی نگاهی به آنها افکندیم.

در میان آموزه‌های قبالا، بحث انسان و روح از جمله معدود مواردی است که اتـفاق نـظر مکاتب گوناگون را به دنبال داشته است.

---

* The long-faced one ** abba *** imma **** erotic

***** The short-faced ****** Panentheism ******* Pantheism

قبالا نقش انسان در برابر آفریدگار را، تکمیل فرآیند آفرینش می‌داند. به این معنا کـه هـمهٔ نیروهای خلقت در وجود او فعال و آشکار شده‌اند. در زوهر و قبالای مکتب گرونا این دیدگاه مطرح شده است که انسان کامل‌کنندهٔ کیهان است و هر ده سفیرا در وجود او گرد آمـده است. نیروهای سفیراها در وجود او بازتاب یافته‌اند تا او در زندگی و کردارهای خود این نیروها را به مراحل بالاتر ارتقاء دهد. در اصل انسان یک ***کیهان کوچک****(۲۲) درون خود دارد. پیامد ایـن دیدگاه قائل‌شدن قدرت تأثیرگذاری انسان بر ***کیهان بزرگ* و *آدم علوی*** است. ارزش انسـان در اینجا آشکار می‌شود، تنها موجودی که به او موهبت ارادهٔ آزاد داده شده است، تا بتواند میان عرش و زمین ارتباط برقرار کند.

اریه کاپلان در *اگر تو خدا بودی*** پیرامون ارادهٔ آزاد انسان می‌نویسد:

> انسان آفریده‌ای است مسئول در برابر کُنش‌های خود... اگر خدا مـی‌خواست نـژادی از عروسک‌ها بیافریند، می‌توانست. اگر خدا می‌خواست مخلوق‌هایش آدمک مصنوعی باشند، توانا به ساختن رُبوت، بود. اما این چیزی نبود که خدا می‌خواست. او موجوداتی انسانی می‌خواست که ارادهٔ آزاد داشته و در برابر کُنش‌های خود مسئول باشد. امـا بـه محض آن که شما ارادهٔ آزاد داشته باشید، امکان شر به سراغتان می‌آید و هر چه در آن بیشتر پیش برویم، بهتر خود را نشان می‌دهد.
>
> به بیان روشن‌تر، خدا جهان را چونان کُنشی از عشق آفرید. این کُنش چنان عاشقانه و گسترده بود که ذهن انسانی حتی نمی‌تواند آن را تجسم کند. خدا جهان را از بنیاد مانند بشری آفرید تا بتواند خیر خود را در آن جاری سازد. عشق خدا نیز آن‌قدر عظیم است که هر چیزی که جاری می‌سازد، باید عظیم‌ترین خوبی ممکن باشد. هر چیز کوچکتر ناکافی خواهد بود.
>
> اما عظیم‌ترین خیر چیست؟ خیر نـهایی‌ای کـه خـدا مـی‌توانـد در آفـرینش خـود جای دهد چیست؟
>
> اگر لحظه‌ای بیندیشیم، پاسخ آشکار خواهد شد: «خیر نهایی خود خداوند است». عظیم‌ترین خیری که می‌تواند جاری کند، خودش است. هیچ چیزی عظیم‌تر از دستیابی به درجه‌ای از وحدت با خود خالق نیست. از این روست که خدا بـه انسـان تـوانـایی شباهت داشتن با خود را داده است. پس خدا به انسان ارادهٔ آزاد داد. درست همان‌گونه که خدا چونان موجودی آزاد عمل می‌کند، انسان نیز این‌گونه است... اگر مشیت خداوندی

---

* microcosm ** If You Were God

اجازه نداد که انسان یک آدمک ماشینی باشد، همان‌گونه نیز او را مجاز نمی‌داند که یک زندانی باشد. همان‌گونه که انسان ارادهٔ آزاد دارد، همچنین باید آزادی گزینش نیز داشته باشد. انسانِ دربند شاید بـه انـدازهٔ هـر کس دیگـر ارادهٔ آزاد داشـته بـاشد، امـا امکـان عملی‌کردن آن برایش کم است. برای آن که انسان بتواند حداکثر ممکن به خالق خـود مانند شود، باید در قلمرویی قرار گیرد که بیشترین آزادی انتخاب را داشته باشد. هر چه انسان بیشتر از نظر اختیار به خدا مانند باشد، بیشتر می‌تواند در داشتن حق گزینش آزادِ خیر به او شبیه شود.

خدا برای تحقق این آزادی گزینش، می‌بایست امکان وجود شر را نیز بیافریند. اگر هیچ چیزی جز امکان خیر وجود نداشت، چه فایده داشت؟ بنا به استعارهٔ تلمودی مانند آن بود که در روشنایی روز با چراغی بگردیم. زوهر یادآور مـی‌شود کـه بـرتری عـقل برخاسته از تاریکی جهل است، اگر تاریکی نبود، روشنایی تمیزدادنی نبود و فایده‌ای نداشت. از این روست که آمده: خدا برای هر چیز چیزی متضاد با آن را آفرید. خداوند درست همان‌گونه که در مشیّت خود اجازه نداد که انسان از نظر جسمانی زندانی باشد، همچنین روا ندید که در یک زندان ذهنی اسیر باشد. اگر خدا مدام روی خود را نشان می‌داد، انسان چگونه رفتار می‌کرد؟ آیا آزاد می‌بود؟ اگر انسان می‌دانست که در حضور پروردگار نشسته است، می‌توانست خلاف ارادهٔ خداوندی گام بردارد؟ اگر وجود خـدا همواره آشکار بود، آگاهی به این امر می‌توانست انسان را به یک زندانی بدل کند. این یکی از دلایلی است که چرا خدا جهان را آفرید که پیرو قوانین طبیعی باشد و از این‌رو خویش را پنهان ساخت...(۲۳)

عرفان یهود ذات انسان را دارای ژرفایی دست‌نیافتنی می‌دانـد چـنان چـه **عذرای گرونایی** می‌گوید: «او وجهی پشت وجه، وجودی پشت وجود و صورتی پشت صورت دارد».

رسالت آدمی در این جهان پیش‌بردن جریان **تیکون** یا بازسازی عالم است. قبلاً بر آن است که آدم پیش از گناه اول در هماهنگی کامل به‌سر می‌برد، اما پریشانی پس از آن، رسالت یادشده را از او نگرفت.

پیرامون تغییر ماهیت انسان پس از گناه اول می‌گویند که پیش از آن بـدن آدم نـیز مـاهیت روحی داشت و تنها پس از هبوط، جسمانی شد. منشأ این تغییر در سفر پیدایش ۳:۲۱ است که آمده خدا پس از اخراج آدم و حوا از باغ عدن، بر تن آنان **پوششی از پوست** پوشاند. پس قبل از آن **پوششی از نور** بر تن آن دو بوده است. اگر گناه آدم نبود، ارادهٔ برتر خداوندی مـی‌توانست بی‌وقفه به کار خود در مورد آدم و حوا و اخلاف آنان ادامه دهـد و تـمامی جـهان خـلقت در

هماهنگی کاملی عمل می‌کرد و پرتوهای الهی را از بالا به پایین و برعکس انتقال می‌داد. بنابراین جدایی میان آفریدگار و جهان آفرینش وجود نداشت. این ارتباط به‌وسیلهٔ گناه آدم در برتری‌دادن ارادهٔ خود بر ارادهٔ خداوندی قطع شد. از این پس فردیت انسان در جدایی از خدا شکل گرفت و درون نظام آفرینش دو قطب خیر و شر پدید آمد. نقش توراه از میان‌بردن پرتگاهی است که در اثر گناه اول میان انسان و خدا به‌وجود آمده است. در اینجا باید بیفزاییم که تئوری گناه اول تحت تأثیر مستقیم دیدگاه‌های مسیحی وارد قبالا شده است. مسیحیت چارهٔ نهایی را در روز رستاخیز و بخشایش نهایی می‌داند؛ اما فرق دیدگاه قبالا با مسیحیت در آن است که برای هر فرد انسانی قدرت غلبه بر این گناه را قائل است. این تفاوت در کل پیکرهٔ عرفان یهود و مسیحی دیده می‌شود زیرا عرفان یهود را می‌توان گونه‌ای دیدگاه انسان خدایی دانست ولی عرفان مسیحی جز برای چهرهٔ حضرت عیسی، چنین جایگاهی را به انسان نمی‌دهد.

اینک ببینیم که قبالا چگونه وجود ذاتی علوی درون انسان را تشریح می‌کند. عارفان قبالایی آموزه‌های نوافلاطونی در زمینهٔ شناخت روان انسان را وام گرفتند و برای آنها معادل‌هایی در میان مفاهیم کهن فرهنگ یهود یافتند. در زوهر از سه استعداد روح انسانی یاد می‌شود که منطبق با فلسفهٔ ارسطو است. در زوهر سه بخش روح عبارتند از: ***نِفِش****، ***رووَح****** و ***نشاما***.*** ما در این فصل با توجه به مفاهیم مشابه در عرفان اسلامی این سه واژه را حدوداً معادل نفس، روح و جان می‌گذاریم.

در هر انسانی نفس وجود دارد که از بدو تولد وارد جسم او می‌شود و سرچشمهٔ قدرت حیوانی و پدیده‌های روان ـ تنی اوست. دو قسمت دیگر تنها پس از تولد و نزد انسانی که سعی در گسترش و پرورش قوای روحی و عقلانی و حساسیت‌های مذهبی خود کرده باشد، پدید می‌آید. روح در اثر گذر از زندگی حیوانی صرف در انسان پدید می‌آید و بالاترین مرحله **نشاما** یا جان است که در اثر پرداختن انسان به آموزش توراه و انجام دستورهایش و به‌ویژه رسیدن به رازهای عرفانی و وحدت با ذات باریتعالی پدید می‌آید. جان نیرویی است که انسان را با خالق در پیوند قرار می‌دهد و چوتان جرقه‌ای الهی در وجود آدمی است. نظریهٔ مولوی دربارهٔ از ***جمادی مردن و نامی‌شدن و ز نما مردن به حیوان سرزدن و بار دیگر سربرآوردن از ملک******* شبیه این نظریهٔ قبالایی است. به گونه‌ای نفس رابط انسان با جهان حیوانات است و در سوی دیگر نشاما که منشأ آن در سفیراهاست (به‌ویژهٔ سفیرای بینا*****) رابط انسان و ذات خدا است.

---

* nefesh　　** ru'ah (معادل anima)　　*** neshama (معادل spirit)

**** دیدگاه مولوی در مثنوی

***** برخی از مکاتب از جمله گرونا منشأ نشاما را در سفیرای حُخما می‌دانند.

بحث پیرامون تعلق بخش‌های مختلف روح به سفیراها در میان مکاتب قبالا بسیار داغ بود. براساس زوهر نفس از سفیرای **مخلوت**، روح از سفیرای **تیفرت** و نشاما از سفیرای **بینا** صادر شده‌اند. از آمیزش مقدس **تیفرت** که **پادشاه** و **مخلوت** که **ملکه** نامیده می‌شوند، **نشاما** پدید می‌آید. بنابراین هر روحی در درون خود هم عنصر مذکر و هم عنصر مؤنث را داراست. با فرود به این عالم مذکر و مؤنث از یکدیگر جدا می‌شوند.

این دیدگاه قبالا بی‌تردید راهنمای یونگ در ارائه نظریهٔ وجود روح زنانه و مردانه در هر انسان است. سفیرای یسود را چونان منزلگاهی انتقالی دانسته‌اند که روح‌ها پس از خروج از گنجینهٔ روح‌ها در بهشت آسمانی از آن گذر می‌کنند.

عارفان قبالا پس از زوهر پیرامون دو بخش بالاتر روح به نام **حیا*** و **یهیدا**** نیز سخن گفته‌اند که به سطوح درک و شهود مربوط است و تنها در افراد برگزیده‌ای وجود دارد. روحی که یهیدای آن به سفیرای کتر تعلق داشته باشد، روح ماشیح است. تودهٔ روح‌ها در جریان حلول شرکت دارند اما بخشی از روح‌های والامرتبه در نورهای علوی پنهان می‌مانند تا زمان فرود آنها فرارسد و در چرخهٔ حلول وارد نمی‌شوند.

مفهوم دیگری که در ارتباط با روح پس از زوهر و به‌وسیلهٔ پیروان اسحق لوریا شکل گرفت، مفهوم **زِلِم***** بود.

اساس آن مضمون آیهٔ سفر پیدایش بود که خدا انسان را به صورت خود آفرید. زِلِم اساس فردیت هر انسان است که در هر موجود انسانی منحصربه‌فرد است. زِلِم پوششی است که روح به تن می‌کند و نزول می‌نماید. در طول زندگی در زمین، زِلِم درون سیستم روانی فرد پنهان است و تنها برای چشم بصیرت عارفان قبالایی قابل تمیز است. ایدهٔ زِلِم نیز منشأ نوافلاطونی دارد و همان بدن اثیری موجود در هر فرد است که تنها در اثر مکاشفهٔ عرفانی آشکار می‌شود. زلم برخلاف روح همراه رشد بیولوژیک صاحب خود رشد می‌کند. زوهر سایه را فرافکنی زلم درونی می‌داند. این ایده انواع برداشت‌های عامیانه نزد توده‌های یهودی اروپا در قرون وسطی پیدا کرد.

در قبالای مکتب لوریا برای هر یک از بخش‌های نفس، روح و جان یک زِلِم تصور شده است که امکان عمل‌کردن آنها را در جسم انسان فراهم می‌کند؛ درست مانند یک کاتالیزور واسطه. بدون زلم روح ممکن بود جسم را با تشعشع تند خود بسوزاند.

موشه دولئون در کتاب *هَنِفِش هَهَخاما* می‌نویسد:

---

* hayyah (حَیا) ** yehidah (یحیدا) *** Zelem

وظیفهٔ روح در ورود به بدن نشان‌دادن نیروها و توانایی‌هایش در جهان است و هنگام نزول به این جهان قدرت هدایت این جهان فرودست و انجام جریان تیکون در بالا و پایین را پیدا می‌کند. از آنجایی که منشأ علوی دارد، از همه چیز ترکیب شده است و اگر ترکیبی اسرارآمیز از عالم بالا و پایین را نداشت، نمی‌توانست کامل باشد. وقتی در این جهان است، خود را کامل می‌کند و در این جهان فرودین خویش را کمال می‌بخشد... و سپس به مرحله‌ای از کمال می‌رسد که با آن چه پیش از فرود به این دنیا بود، متفاوت است.(۲۴)

از دیدگاه قبالا همهٔ روح‌ها از ابتدا در تار و پود پرده‌هایی بافته شده‌اند که بر عرش ملکوت آویخته است (پارگود). تمامی تاریخ گذشته و آیندهٔ هر روح در این پرده ثبت است. پارگود منزلگاه همهٔ روح‌هایی است که از عالم پایین به بالا بازگشته‌اند و ارواح گناهکار جایی در آن نمی‌یابند.

مسئله روح آدمی در قبالا سرانجام به معادشناسی* می‌رسد. در این میان مبحث **دِبِکوت**** یا وحدت عرفانی جان آدمی با خدا مطرح می‌شود. موشه دولئون نویسندهٔ زوهر از شرایطی که روح انسان در حالتی مکاشفه‌وار در برابر خدا قرار می‌گیرد سخن می‌گوید. عشق میان خدا و انسان که قبالا جلوه‌ای از آن را در غزل غزل‌های سلیمان می‌یابد، به‌صورت عشق میان پدر و دختر و صورت‌های دیگر توصیف می‌شود. روح‌ها پیش از فرود به جهان از ***اتاق عشق*** و از برابر ذات باریتعالی می‌گذرند و سوگند یاد می‌کنند که رسالت خود را انجام دهند و با عمل‌کردن به دستورهای توراه به کمالی نوین دست یابند و سپس عزیمت می‌کنند. تنها برخی از روح‌های نادر چون خنوخ و الیاهوهناوی در حالت **دِبِکوت** دائمی با خدا قرار دارند. باید بیفزاییم که خنوخ همان ادریس و هرمس است که در روایات آمده به آسمان رفت و دانندهٔ رازهاست. مسلمانان شیعهٔ منطقهٔ بین‌النهرین اعتقاد بسیار به ادریس و هرمس داشته‌اند و در گمارا آمده است که یکی از ربی‌ها معبد هرمس در بابل را زیارت کرده است. در سفر پیدایش ۵:۲۵ آمده است که «و خنوخ با خدا می‌رفت و نایاب شد زیرا خدا او را برگرفت.» شخصیت‌های دیگر کتاب مقدس در درجات دیگری قرار دارند.

پس از مرگ، بخش‌های مختلف روح سرانجام یکسانی پیدا نمی‌کنند. نفس در گور و در جوار جسم باقی می‌ماند. روح در صورت داشتن شایستگی در بهشت زمینی*** ساکن می‌شود و

---

* eschatologie

** devekut

*** قبالا دو بهشت قائل است. بهشت جهان زمینی و بهشت علوی.

نشاما یکراست به زادگاه خود در عرش پرواز می‌کند. پاداش و مکافات تنها از آنِ نفس و روح است و نشاما از آن برکنار است. حتی این فکر در قبالا وجود دارد که هنگام گناه نشاما از جسم انسان می‌پرد و غایب می‌شود زیرا توانایی گناه‌کردن ندارد.

بنا به آن چه تا کنون دیدیم، درمی‌یابیم که در نظام فکری قبالا ایدهٔ تناسخ یا گیلگول ناگزیر است و در عین حال چنین استنتاجی در تناقض با پاداش و مجازات در بهشت و دوزخ قرار می‌گیرد.

در ایدهٔ تناسخ وجود امکان جبران برای روح‌ها در زندگی‌های بعدی در نظر گرفته می‌شود.

در میان مکاتب قبالا بر سر این که روح ماشیح‌بن داوید در چرخهٔ حلول شرکت می‌کند یا نه بحث‌های مختلفی وجود دارد. برخی آن را برکنار می‌دانند و برخی دیگر برآنند که روح ماشیح‌بن یوسف که پیش‌قراول ماشیح‌بن داوید است در چرخهٔ حلول شرکت دارد. نجات نهایی تنها زمانی رخ می‌دهد که حتی یک جرقهٔ مقدس در میان ظلمات شر، **کِلیپوت**، باقی نمانده باشد.

سه مبحث مهم قبالا، توراه، دیاسپورا و ظهور ماشیح را به اقتضای مطلب در فصل‌های پیشین همین کتاب شرح دادیم و از تکرار آنهادر این بخش پرهیز می‌کنیم.

اینک که روشنایی اندکی بر آموزه‌ها و مفاهیم قبالا افکندیم، به تئوری نیایش قبالا و مفهوم مرکزی آن یا **دِبِکوت** می‌پردازیم.

قبالا هدف کنکاش‌ها و سلوک عرفانی را بازگرداندن روح به زادگاه خود، یعنی پیوستن آن به ذات باریتعالی می‌داند. هر سفیرای عالم علوی با یکی از صفات اخلاقی انسان هم‌پیوندی دارد و وقتی انسانی در زندگی زمینی خود در آن صفت به درجه‌ای از کمال برسد، آنگاه به زندگی عرفانی و هماهنگی با جهان دست می‌یابد. سلوک عرفانی مراحل گوناگون دارد که از حیث معنایی بسیار شبیه همین مراحل در عرفان اسلامی و به‌ویژه هفت شهر عشق عطار و مراحل ذکرشده از سوی عزیزالدین نسفی در کتاب ***انسان‌الکامل*** است.(۲۵) ولی باید گفت که از لحاظ تاریخی بر آنها مقدم است.

از دید ***ایزاک ایکر*** مراحل سلوک عرفانی عبارتند از ***استغنا*** (بی‌تفاوتی روح در برابر ستایش یا ملامت) ***تنهایی*** (تنها بودن با خدا) ***تقدس روح و نبوت***. دو شرط ترس ناب و عشق ناب در مورد سلوک عرفانی موفق وجود دارد. برخی از پیروان قبالا ترس ناب را حتی برتر از عشق ناب و متفاوت با ترس مذهبی از مکافات می‌دانند. برخی دیگر عشق را مقدم می‌شمارند ولی در هر حال این دو فضیلت ره‌توشهٔ سالک در مسیر سلوک عرفانی است.

نحمانید در تفسیر خود از سفر تثنیه ۱۱:۲۲، **دبکوت** را حالتی از ذهن می‌داند که طی آن مدام ذکر خدا و یاد عشق او تکرار می‌شود و ذهن از تمرکز بر خدا لحظه‌ای غافل نمی‌شود. حتی اگر با

کسان دیگری سخن بگوید، قلب او با آنان نیست و تنها در یاد خدا سیر می‌کند. کسانی که به این جایگاه برسند، روحشان حتی در زندگی زمینی به زندگی جاوید دست می‌یابد و شایستهٔ حلول روح‌القدس می‌گردد.

نحمانید در تفسیر خود بر ایوب **دبکوت** یا سلوک عرفانی را مرحله‌ای روحانی می‌داند که فرد در آن به یک **حسید** (پارسا) تبدیل می‌شود.

باهیا ابن پاکودا نیز در ***فرایض القلوب*** و نیز ***ازریل گرونایی*** به مفهوم حسید می‌پردازند. انتساب نام حسید به جنبش عرفانی قبالا به دلیل همین مقوله است.

در قبالا این اعتقاد وجود دارد که وحدت کامل میان خالق و مخلوق رخ نمی‌دهد و سلوک عرفانی به وحدتی نسبی منجر می‌شود.

پیشتر به نظریهٔ شولم پیرامون استفادهٔ عارفان از راه‌های شناخته‌شدهٔ اقتدار مذهبی اشاره کردیم.(۲۶) یکی از این راه‌ها نیایش و دعاست که تاریخ تکوین آن را تا اینجا دنبال کرده‌ایم.

عارفان قبالایی هستهٔ اصلی مفهوم نیایش را از مذهب سنتی گرفتند و به آن مفهوم نوینی بخشیدند.

قبالا بر آن است که اجرای دستورهای خداوند در کتاب مقدس میان دنیای انسان و دنیای سفیروت پیوند برقرار می‌کند ولی نیروی روحانی کامل‌تری در نیایش خود را نشان می‌دهد. سیستم‌های تمرکز عرفانی را ***کوانا**** می‌نامند. در همهٔ مکاتب قبالا، از مکتب پرووانس و تا حسیدیم اشکنازی گرفته تا مکتب اسحق لوریا، سیستم‌های نیایش عرفانی رسم بود و عارفان قبالایی برجسته، استادان نیایش بودند. بنا به دیدگاه آنان انسان هنگام نیایش به جهان علوی پر می‌کشد و به قلمروهای عرش گام می‌گذارد، به ساختار سلسله‌مراتب خلقت وارد می‌شود و به نوبهٔ خود در روند بازسازی شرکت می‌جوید.

از روش‌های تمرکز عرفانی، تمرکز بر نام‌های سفیراها بود؛ با شکل‌گیری مکتب لوریا این تمرکز بر روی نام‌های مقدس خدا صورت گرفت. برخلاف سحر و جادو در تمرکز عرفانی نام‌های خدا به زبان نمی‌آیند و ذکر درونی انجام می‌شود.

در مکاتب اولیه قبالا، دعاهای کوتاهی تنظیم شد که بیانگر حال عرفانی خاص و باورهای آنان باشد. اما به‌تدریج و به‌ویژه از قرن شانزده به بعد و در مکتب اسحاق لوریا، دعاهای قبالایی به دعای سنتی افزوده شدند. حسیدیم اشکنازی مجموعه‌هایی برای همهٔ مناسبت‌ها، از جمله اول همهٔ ماه‌ها، به زبان ییدیش تدوین کردند.(۲۷)

متون نیایشی قبالا در مکتب عارف قبالایی یمنی ***شالوم شرابی*** به اوج رشد و پختگی خود

---

* Kavvanah

رسید. آنان به صورت گروهی تمرکز عرفانی و نیایش را انجام می‌دادند. با وجود این ویژگی جمعی، عارفان مکتب قبالا بر آن بودند که از روز خلق جهان تا پایان جهان هیچکس مانند دیگری دعا و نیایش نخواهد کرد.

بنا به زوهر هر فرد در نیایش چهار مرحله را طی می‌کند: ۱- در تکوین* خویش شرکت می‌جوید. ۲- در تکوین عالم فرودین شرکت می‌کند. ۳- در تکوین عالم علوی شریک می‌شود ۴- سرانجام در تکوین نام الهی سهیم می‌شود.

در زوهر از این آیهٔ مزامیر: از ژرفا تو را خوانده‌ام خداوندا! چنین تفسیر می‌شود که این موضوع برای همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها صادق است و هر انسانی باید از ژرفای روح خود دعا بخواند تا قلب او به سوی خدا برود.

از سوی دیگر زوهر نیایش خدا را با شادمانی همراه می‌داند و این دیدگاه را از آیه‌های مزامیر داوود برداشت می‌کند. از جمله: خدای خود را با شادمانی عبادت کن و آواز خوان به حضورش بشتاب. کاهن بزرگ معبد نیز با شادمانی در قدس‌الاقداس به حضور خداوند می‌ایستاد زیرا در آن مکان جایی برای قلب‌های اندوهناک نبود. اما زوهر این پرسش را به میان می‌آورد که اگر انسانی سخت اندوهگین بود، نباید به عبادت خدا بپردازد؟ و پاسخ چنین است: از روزی که معبد ویران شد، همهٔ دروازه‌های عرش بسته شد مگر دروازه‌های اشک که باز ماند. در برابر دروازه‌های اشک در عرش فرشتگانی هستند که به اشک‌ها اجازهٔ ورود می‌دهند تا زاری‌ها و استغاثه‌ها به حضور خداوند راه یابند و رنج‌های رنجیدگان بی‌پاسخ نمی‌ماند و خداوند بر آنان رحم می‌آورد. کسی که با اشک در حضور خداوند نیایش می‌کند، آمرزیده می‌شود.

یکی از روش‌های رسیدن به حال جذبهٔ عرفانی تجسم انواع صور نام خداوند است. عارف ابتدا ذهن خود را از هر چیز غیر الهی تهی می‌کند.

ابولفیا دانش ترکیب حروف را به موسیقی تشبیه می‌کند که می‌تواند روح را به حال خلسهٔ عرفانی فرو ببرد. تمرین‌های نفس‌گیری، ذکر مدام نام خدا، تمرکز بر رنگ‌ها از عوامل ایجاد خلسهٔ عرفانی و مشترک با یوگاکاران هندی و صوفیان مسلمان هستند. بیشتر عارفان قبالایی دارای یک گورو یا مرشد درونی مانند متاترون بودند.

همان‌گونه که گفتیم برخلاف عارفان مسیحی و مسلمان، عارفان یهودی کمتر زندگی‌نامه‌های شخصی نوشته‌اند. اما برخی اسناد که در توصیف حالات خلسه باقی است از احساس فضایی اثیری، مکاشفه‌های عرفانی حروف علوی در عرش و کتاب‌های نامرئی که تنها با حواس درونی قابل خواندن هستند خبر می‌دهند. در زوهر تنها یک بار جذبهٔ عرفانی توصیف شده است و آن

---

* در اینجا برای آن که مفهوم روشن باشد واژهٔ عربی تکوین به جای تیکون آمده است.

هم در مورد کوهن گادولی در قدس‌الاقداس در روز کیپور.*

دانش چیدن حروف نام‌های خدا و فرشتگان به منظور نیایش عرفانی به جادوی سفید نیز مشهور است؛ در برابر آن جادوی سیاه است که برای هدف‌های دیگر به کار می‌رود. جادوی سیاه به کلی ممنوع است و حتی افراد بسیار صدیق و بافضیلت حق استفاده از آن را برای هیچ مورد فردی ندارند مگر در زمان خطر و نیاز جماعت. عارفان قبلایی بر آنند که در صورت سرپیچی از این قانون، انواع خطرهای روحی و جسمی در کمین فرد خواهد بود.

با رشد و گسترش روش‌های تمرکز عرفانی از قرن پانزدهم به بعد قبالا به دو شاخهٔ متمایز تقسیم شد. از سویی قبالای نظری و تبیینی که بیشتر گرایش به نظریه‌پردازی و نمادسازی‌های عرفانی ـ فلسفی داشت. و قبالای عملی که شامل روش‌های عملی *کوانا* یا تمرکز عرفانی بود. از لحاظ قدمت تاریخی تقدم با مبانی قبالای عملی بود؛ چنان چه ریشهٔ سلوک عرفانی آنها به یک قرن پیش از میلاد و فرقهٔ ایسیان بازمی‌گردد و پس از آن با ایده‌های تلمودی تکامل می‌یابد.

تمرکز به منظور دیدن نور و رنگ‌های الهی از جملهٔ این تمرین‌ها بود. پیروان قبالا مجاز به دیدن سفیراها نبودند، بلکه رنگ‌هایی که در حالت جذبه می‌دیدند، پوشش سفیرا بود. آنان نام چهارحرفی خدا را به شیوه‌ای خاص درون دایره‌ای از رنگ‌های خاص مربوط به هر سفیرا تجسم می‌کردند. یکی دیگر از تمرین‌ها چرخاندن چشم‌ها در حالت بسته بود. در این حالت سه رنگ در ذهن پدیدار می‌شوند که به سه سفیرای مرکزی مربوطند.

تمرین دیگر براساس گذاشتن ظرف آبی در نور آفتاب بود به گونه‌ای که بتوان سایهٔ موج‌های سطح آب را روی دیواری مشاهده کرد. این تمرین نیز عارف را به مکاشفهٔ سفیراها می‌برد.

برخی از تمرین‌ها به دیدن فضایی نامرئی می‌انجامید که در اطراف جسم هر انسانی هست و در آن تمامی کردارهای او نوشته شده‌اند. این فضای اثیری با مفهوم زِلِم در پیوند است. در مکتب لوریا معتقد بودند که بالای سر هر انسانی با حروف زبان فرشتگان همه چیز دربارهٔ آن فرد نوشته شده است. گاهی برای نمونه در مراسم ختنه‌کردن ممکن است چشمی دیده شود که در برق آن نام مقدس چهارحرفی در میان آتش پدیدار می‌شود. یک عارف قبالایی کارآزموده می‌تواند آیندهٔ نوزاد را از روی این مکاشفه بیان کند.

قبالا بر آن بود که دور سر هر انسان درستکاری هاله‌ای هست که می‌چرخد. برخی دیگر می‌گفتند: که این هاله‌ها چند لحظه پیش از مرگ انسان صدیق آشکار می‌شود.

دیدن فرشتگان در حال خلسه نیز هدف برخی از تمرین‌های قبالای عملی است. شکل فرشتگان نه در هوا، بلکه درون فضایی اثیری پدیدار می‌شود و انسان‌های نادری می‌توانند آن را

---

* روزهٔ بزرگ برای بخشایش گناهان.

ببینند که خدا چشمانشان را به عنوان پاداش جسم و روح پاک، گشوده باشد. گرشوم شولم در رسالهٔ **سنت و خلاقیت نوین در آیین‌های قبالایی*** نمونه‌هایی از این تمرین‌ها را بررسی کرده است. از **جمله العازار ورن** (میلادی ۱۲۰۰) بر آن بود که نام خدا تنها به انسان‌هایی نموده می‌شود که خشمگین نشوند، فروتن باشند و خداترس و دستورات خدا را اجرا کنند. نام خدا برای آنان نیز تنها در سطح آب پدیدار می‌شود. استاد و شاگرد پیش از آغاز تمرین باید درون آب سرد و عمیق فرو بروند و حمام کنند و سپس بیرون آیند و لباس سفید بپوشند و روزه بگیرند. سپس هر دو باید پاهایشان را تا غوزک پا در آب بگذارند و استاد این دعا را بخواند:

«صدای خدا فرازِ آب‌هاست. متبارک هستی تو ای خداوند متعال که راز خود را بر کسانی که از آن بیمناکند آشکار می‌کنی. تویی که به رازها آشنایی».

سپس هر دو باید نگاه خود را به آب بدوزند و آیه‌هایی از مزامیر داوود را که ستایش‌کنندهٔ خدا برفراز آب‌هاست، بخوانند. آنگاه استاد نام مقدس خدا را که شاگرد باید آن را داشته باشد، به او می‌دهد. سپس آنها به کنیسا یا مدرسه می‌روند و به عبادت می‌پردازند. پیروان قبالا بر آن بودند که انسان می‌تواند نام خدا را کسب کند. یکی از شرایط، پوشیدن لباسی سفید، بلند و بی‌شکل بود که نام‌های خدا روی آن نوشته می‌شد. پس از آن هفت روز روزه در پیش بود. هیچ چیز ناپاکی نباید لمس و هیچ فراوردهٔ حیوانی نباید خورده می‌شد حتی تخم‌مرغ و ماهی. تنها سبزیجات خشک. پس از هفت روز به کنار آب می‌رفتند و نامی را که روی لباسشان نوشته شده بود، فریاد می‌کردند. اگر بر فراز آب، در هوا شکلی سبزرنگ هویدا می‌شد، نشانهٔ آن بود که سالک دارای چیزی ناپاک است و این آماده‌سازی باید هفت روز دیگر ادامه یابد و کارهای صواب و خیر انجام شود. ولی اگر آن شکل در هاله‌ای به رنگ قرمز روشن** دیده شود، سالک می‌فهمد که برای گرفتن نام به اندازهٔ کافی پاک است. سپس به درون آب می‌رود و نام هیبتناک خداوند را دریافت می‌کند. در آن حال که تنها بخاری را در برابر خود می‌بیند، نام‌های فرشتگان را برمی‌شمارد.(۲۸)

شولم پیرامون مراسم آیینی که براساس آموزه‌های قبالا شکل گرفته‌اند، نمونه جشن **اعطای توراه** یا شاووعوت را که پنجاه روز پس از عید پسح برگزار می‌شود، شرح می‌دهد. پیشتر گفتیم که براساس زوهر از آمیزش دو سفیرای **تیفرت** و **ملخوت** که اولی جنبهٔ مذکر و دومی مؤنث دارند، **شِخینا** و جماعت عرفانی یهود پدید می‌آید. برداشت مردمی از این آموزه گونه‌ای مراسم

---

* la tradition et la nouvelle creation dans la rite des kabbalistes

** دربارهٔ نور سرخ به‌عنوان نشانهٔ تجلی الهی، در منابع اسلامی نیز آمده است. از جمله شیخ شهاب‌الدین سهروردی در **عقل سرخ**، این مقوله را آورده است. مهران سلگی در تفسیر عقل سرخ با اشاره به داستان حضرت موسی، نور وحدت الهی را سرخ رنگ می‌داند.

عقد و ازدواج است. شب پیش از این جشن که به مناسبت اعطای توراه در کوه سینا و دیدار بنی‌ایسرائل با خدا برگزار می‌شود. ربی شیمعون بریوحای و شاگردانش، مراسم عرفانی خاصی برگزار می‌کردند و بر این باور بودند که همهٔ عارفان و کسانی که با توراه انس دارند در این مراسم ازدواج باشکوه شرکت می‌کنند. آنان در این شب بخش‌هایی از تمام بیست‌وچهار قسمت، کتاب مقدس را می‌خوانند و تفسیر عرفانی می‌کنند. سالک در این شب ساقدوش مراسم عقد به شمار می‌رود. از قرن شانزدهم به بعد این داستان زوهر در بارهٔ ربی شیمعون بریوحای تبدیل به یک مراسم تمام عیار شد. شب پیش از این عقد عرفانی تا صبح بیدار می‌مانند و بخش‌هایی از کتاب مقدس، مشینا و زوهر را می‌خوانند و نیز سرود می‌خوانند.

روز شبات نیز دارای آیین‌های گوناگون قبالایی است. شبات را روز قبالا می‌دانند. در این روز نورهای عالم بالا به عالم پایین که انسان شش روز هفته را در آن به سر برده، نفوذ می‌کنند.

در این روز روح شبات به وجود مؤمنان نفوذ می‌کند و سالکان عرفانی در این روز بیشتر قادر به درک رازهای هستی می‌شوند. از این‌رو آموزش قبالا بیشتر در این روز انجام می‌شود. براساس ایده‌های قبالایی شبات و شخینا با یکدیگر ازدواج می‌کنند زیرا شخینا همواره در زوهر نمایندهٔ عنصر زنانه و زایندهٔ کیهان است. براساس گونه‌ای دیگر از نمادسازی قبالا در شب شبات پادشاه عالم با شبات وصلت می‌کند و از این آمیزش عرفانی روح‌های درستکاران پدید می‌آیند.

پیروان قبالا در قرن شانزدهم در سافد مراسمی نمادین برای این عقد داشتند. میان آنان پوشیدن لباس سفید در ساعات پیش از شروع شبات رسم بود و آنان با این لباس به کشتزارها می‌رفتند. و سرودهای شادمانهٔ عقد و عروسی را می‌خواندند.

شاعران قبالایی شعرهای پرشور برای این مراسم سروده‌اند. از جمله ***سلیمان آلکابز سافدی*** که می‌سراید:

برو محبوب من به پیشواز نامزدت
باشد که ما زیبایی شبات را پذیرا شویم.

شب، نمایندهٔ دوری، غربت و تبعید شخیناست و زمانی است که باید در آن به زاری و استغاثه پرداخت. در این مراسم از ویران‌شدن بیت همیقداش و آوارگی مردمان یاد می‌شود.

در زوهر آمده است که شبی ربی شیمعون بریوحای وقتی نوجوانی بیش نبود در جمع ربی‌ها گفتاری پیرامون برداشت خود از شب ارائه داد که پس از آن ***ربی ابا*** او را برکت کرد و از وجود دانش الهی در وجود یک نوجوان شگفت‌زده شد.

ربی شیمعون می‌گوید:

به درستی شب، زمان داوری عادلانه است. داوری در کران تا کران عالم، ولی نیمه شب دو سوی دارد. سویی برای داوری و سویی برای بخشایش و نیمه نخست شبانه برای داوری و نیمهٔ دوم برای اشراق و بخشایش.(۲۹)

یکی از بزرگان قبالا به نام *ابراهام هلوی بروخیم* شبانگاه در کوچه‌های سافِد می‌گشت و جلو پنجره‌ها ندا می‌داد: برخیزید. برای رضای خدا برخیزید زیرا شخینا در تبعید است، خانهٔ مقدس ما ویران و سوخته است و قوم در تنگی به سر می‌برد». او آن قدر جلو پنجرهٔ خانهٔ روحانیون می‌ایستاد و فریاد می‌کرد تا آنان نیز بیدار می‌شدند.

رسم زاری شبانه در میان پیروان قبالا چنین است که عارف قبالایی باید نیمه شب برخیزد نزدیک در برود و در آستانهٔ در بنشیند و سپس کفش از پا بکندو کلاه از سر بردارد. آنگاه در حال زاری خاکستر بر پیشانی خود و جایی از پیشانی که باید صبح تفیلین* را روی آن ببندد، بریزد. پس از اوج‌گیری جنبش شبتایی و جنبش مسیحایی، یعنی از قرن هفدهم به بعد، پیروان قبالا اعلام کردند که دیگر زاری شبانه باید لغو شود زیرا ماشیح در راه و زمان ظهورش نزدیک است و این مراسم مانند آن است که در روز شادمانهٔ شبات کسی گریه و زاری کند.

مراسمی نیز برای دفاع در برابر شیاطین و نیروهای ویرانگر وجود دارد که آمیزه‌ای از افکار سحرآلود است. شولم در رسالهٔ یادشده اشاره به مراسم حیرت‌انگیز به خاک‌سپاری مردگان در یروشالاییم می‌کند. پیش از گذاشتن جسم مرده در قبر، در اطراف قبرِ باز مراسمی انجام می‌شود که طی آن ده مرد یهودی گرداگرد مرده می‌رقصند و آیهٔ ۹۱ مزامیر داوود راکه اغلب برای دفاع در برابر شیاطین خوانده می‌شود، می‌خوانند. پس از این رقص، دعا می‌خوانند و آیهٔ ۲۴:۶ پیدایش را می‌خوانند. این رقص غریب مردگان هفت بار تکرار می‌شود.(۳۱)

گرشوم شولم در رسالهٔ دیگری به نام ***ایدهٔ گولم در وجوه خاکی و جادویی آن***،** یکی از باورهای عامیانهٔ یهودیان لهستانی به نام *گولم* را شرح می‌دهد.(۳۲) گولم در اصل توده‌ای خاک بی‌شکل بود که پیش از آفرینش انسان شکل گرفت؛ اما مفاهیم جادویی پیرامون آن تنیده شد.

با آن که قبالای نظری و تبیینی مخالفت شدید با جادوی سیاه داشت ولی نتوانست جلوی ورود انواع شیوه‌های سحر به قبالای عملی را بگیرد و سرانجام احضار شیاطین، ارواح و فرمول‌های موفق‌شدن در یافتن گنج و پیروزی بر دشمنان شخصی و حتی جادوهای جنسی به پیکرهٔ قبالای عملی راه یافت. از جمله عناصر ورودی در این زمینه شیطان‌شناسی اعراب و

---

* شیئی مقدس با دو محفظهٔ چرمی و بندهای بلند. درون محفظه‌ها آیه‌های تورات هست و آن را برای نماز پیشانی می‌بندند.

** L'idée de Golem dans ses rapports telluriques et magiques

جادوگری اسلاوها و ژرمن‌ها بود.

این رشته از قبالا به انواع شایعه‌های قرون وسطایی در مورد جادوگری یهودیان دامن زد. باید افزود که گرایش به جادو بیشتر در مکتب **کاتالونیا** بود و در مکتب قبالای **کاستیل** که گنوستیک بودند، این گرایش وجود نداشت.

در مجموع بسیاری از عارفان قبالایی بزرگ لقب **بعل شِم‌توو** یعنی **دارندهٔ نام نیکو** داشتند. اما در میان توده‌های ناآگاه مردم این لقب را به معنای احضارکنندگان شیاطین و ارواح می‌دانستند.

براساس یک ایدهٔ قبالایی فرشتگان دارای الفبای خاص خود هستند. برای نمونه الفبای متاترون، میکائیل، جبرئیل، رافائل و غیره. خطوط برخی از این الفباها شبیه چشم است و به **خط چشمی** مشهور است. دانشمندان میان برخی از حروف این خط‌های جادویی با خطوط جادویی یونانی و آرامی قرون اول میلادی شباهت یافته‌اند.

از قرن سیزدهم میلادی گرایشی پدید آمد که بر هلاخا و قوانین سخت تلمودی در امور زندگی، تفسیر قبالایی ارائه دهند. این راه‌حلی بود که پیرامون قبالا برای حل چالش شدیدی که متشرعین یهود با آنان داشتند، در پیش گرفتند. آنان به این وسیله کوشیدند تا زبان مشترک و زمینهٔ سازشی با تشریع سختگیر یهود پیداکنند. عارفان قبالایی آموزه‌های تلمود را سرد و خشک می‌دانستند. یکی از شاگردان **موشه ایسرائل**، به نام **بنیامین اهرون سلینگ** نوشت:

> اگر تمامی نویسندگان هلاخایی را از ابتدای دوران نگارش تلمود در یک کفهٔ ترازو و نویسندهٔ زوهر را در کفهٔ دیگر بگذارند، نویسندهٔ زوهر بر همهٔ آنها مقدم خواهد بود.(۳۳)

بعدها مکتب اسحاق لوریا خود انبوهی از رسوم هلاخای قبالایی را برای توده‌های مردم به جاگذاشت. از اسحاق لوریا کتابی در زمینهٔ تفسیر هلاخا برجا مانده است. از زمینه‌هایی که روی آن تأثیر بسیار داشتند، مراسم نیایش، شبات و روزهای مقدس بود.

بنا به دیدگاه گرشوم شولم در رسالهٔ **سنت و خلاقیت نوین در آیین‌های قبالایی**، این روند از سویی سنت را تحکیم و از سوی دیگر آن را با معنایی جدید احیا می‌کند. همجوشی قبالا با یهودیت سنتی و محافظه‌کار چنین دستاوردی به همراه داشت. مراسم جدیدی که از این میان سر برآورد به سبب داشتن معناهای نمادین هیجان‌انگیز روحیهٔ تازه‌ای به توده‌های یهودی داد.

به‌تدریج متون قبالایی به مجموعهٔ دعاها افزوده شد. ایده‌های مکتب لوریا از جمله رسالت آدمی در زمین، ارتباط او با نیروهای کائنات، حلول روح و وظیفهٔ انجام **تیکون** در مورد انسان در متن دعاها گنجانده شدند.

وقتی در قرن نوزدهم قبالا در اروپا به‌دلیل چیرگی دیدگاه اثبات‌گرایی و مخالفت نهضت

مسکالا با آن افول کرد، متون دعای قبالایی در میان یهودیان مشرق‌زمین و کشورهای مسلمان رواج یافت.

گسترش آموزه‌های قبالا و نمادهای عرفانی بدیع و هیجان‌انگیز آن و همچنین فنون تمرکز عرفانی مرزهای جوامع یهودی اروپا را درنوردید و توجه عارفان و دانشمندان مسیحی قرون وسطی را به خود جلب کرد. هر چند کلیسا گرفتن کوچکترین عنصر آموزه‌های یهودیت را با حکم تکفیر پاسخ می‌داد، اما اندیشمندان مسیحی با مهارت بسیار ایده‌های قبالایی را وارد پیکر شریعت مسیحی کردند.

تاریخ مسیحیت نیز شاهد جریان‌های عرفانی تندرویی بود که برخی از آنان راه عرفان آنارشیستی را در پیش گرفتند، برخی دیگر از عارفان تندرو ناچار به تسلیم و نوشتن پوزش نامه‌هایی در انکار دیدگاه‌های خود شدند، برخی دیگر نیز ماهرانه تشرع و عناصر پیشتاز عرفانی را با یکدیگر سازش دارند و برخی دیگر نیز علی‌رغم میل خود به چالش با اقتدار مذهبی کشانده شده‌اند. گرشوم شولم در رسالهٔ اقتدار مذهبی و عرفان به این مقوله می‌پردازد. برخی از فرقه‌های عرفانی مسیحیت در رهگذر چالش با اقتدار مذهبی به ناچار اقتدار جدیدی در قالب فرقه‌ای نوبنیاد پایه گذاشتند. نمونهٔ آنها رهبران ***آنا باپتیست*** و ***کواکرها*** بودند.

شولم در اثبات این امر که عارفان اغلب از بیان تندروانهٔ فکرت‌ها و تأویل‌های خود پرهیز کرده‌اند و تنها وقتی کشاکش با اقتدار به آنان تحمیل شده به این کار پرداخته‌اند، مثال دفتر خاطرات ***جان وسلی*** بنیانگذار ***متوریست‌ها*** را می‌آورد و تأکید دارد که شرایط تاریخی نقش درجهٔ اول را در حادشدن کشاکش دارند. شولم می‌نویسد:

> به ندرت با چنین وضوحی توصیف شده است که چگونه یک عارف وابسته به آموزهٔ نوزایی مسیحیت، تمامی تلاش خود را می‌کند که با اقتدار کلیسای انگلستان به کشاکش برنخیزد. چگونه این نبرد نه از درون بلکه از خارج به او تحمیل شده و چگونه آن را کاملاً آگاهانه می‌پذیرد و تا انتهایش پیش می‌رود؟ تا جایی که اسناد شناخته‌شده اجازهٔ داوری می‌دهند، می‌توان فکر کرد که همین وضع کمابیش برای یکی از رهبران برجستهٔ گنوسی از جمله والنتین صدق می‌کرده است...

تاریخ عرفان کاتولیک نمونه‌های مشهوری را در این زمینه شاهد بوده است و تاریخ‌نگار عرفان کمتر می‌تواند از تلاش نویسندگان پوزش نامه‌ها برای اثبات وجود تفاوت اساسی سود جوید. آموزه‌ها علی‌رغم شباهت ظاهری، در برخی موارد از سوی اقتدار به رسمیت شناخته و در حالت‌های دیگر چونان ارتداد محکوم شده‌اند. تاریخ عرفان ***سکوت‌گرا*** در کلیسا بهترین نمونهٔ اثبات گفته بالاست زیرا وقتی ***مادام گیون*** را در

کلیسای اسپانیا محکوم کردند، موقعیت‌های اصلی نمایندگان عرفان تسلیم‌گرای کلیسا نبود که تغییر یافته بود، بلکه شرایط تاریخی دگرگون شده بود.(۳۴)

عرفان مسیحی از این پویش رنجبار خود حتی در برابر سد محکم کلیسای کاتولیک و دادگاه‌های تفتیش عقاید، دست نکشید و در این رهگذر با دیدگاه‌های جسورانهٔ قبالا آشنا شد.

از اواخر قرن پانزدهم جنبش جذب آموزه‌های قبالا در پیکرهٔ عرفان مسیحی آغاز شد و عارفان مسیحی کوشیدند این آموزه‌ها را با اصول مسیحیت پیوند دهند و البته پیروان قبالا هر چند دانش خود را در اختیار آنها گذاشتند ولی برداشت آنها را انحراف از اصول قبالا و نیز بدفهمی آن ارزیابی می‌کردند.

گسترش قبالا در میان مسیحیان از دو راه انجام شد. نخست از سوی برخی یهودیانی که در اثر فجایع اسپانیا و تفتیش عقاید قرن سیزده مسیحی شده بودند. افراد برجسته‌ای چون ***آبنو بورگسی*** در میان آنان بودند و نیز یهودیان اسپانیایی قرن پانزدهم که باز در اثر تبعید و تغییر مذهب اجباری، به مسیحیان پیوسته بودند.

منشأ دوم ورود افکار قبالایی به مسیحیت، تلاش دانشمندان و عارفان مسیحی برای تحقیق در این افکار شگفت‌انگیز بود. رنسانس آغاز شده در ایتالیا به پیدایش آکادمی افلاطونی مدیچی* در فلورانس انجامید و در این آکادمی تحقیق پیرامون قبالا انجام شد. آنان بر این باور بودند که در وجود تئوری‌های قبالا، دانشی الهی را یافته‌اند که پنهان مانده بود. آنان قبالا را راهگشای درک فیثاغورث، افلاطون و اورفیکس** می‌دانستند. بنیانگذار این مکتب قبالا در مسیحیت، یک فلورانسی به نام ***پیکودلا میراندولا**** (۱۴۶۳-۹۴) بود. او به کمک یک یهودی فرهیخته که به اجبار مسیحی شده بود، به نام ***ساموئل بن نیسیم ابوالفرج***، بخش‌هایی از آثار قبالا را به لاتین ترجمه کرد. پیکو آموزش خود را در ۱۴۸۶ شروع کرد و وقتی نهصد تز خود را برای جدل در ملأ عام تدوین کرد، ۴۷ تز آن مستقیماً از منابع قبالا، بیشتر آن از تفسیر ***ریکاناتی*** بر توراه و ۷۲ تز دیگر حاصل استنتاج فکری خود او از قبالا بود. یکی از تزهای جسورانهٔ او چنین بود: «هیچ دانشی بهتر از سحر و قبالا نمی‌تواند الوهیت عیسی مسیح را برای ما به اثبات برساند».

پیکو بر آن بود که می‌تواند براساس قبالا تثلیث مسیحی را به اثبات برساند. در نهایت نوشته‌های پیکو دنیای مسیحی را از وجود دانشی پنهان‌مانده نزد یهودیان آگاه کرد و در سراسر ایتالیا، آلمان و فرانسه گرایش به مطالعهٔ قبالا بالا گرفت.

یوهانس روچلین**** (۱۴۵۵-۱۵۲۲) عبری‌دان برجستهٔ مسیحی به آموزش قبالا پرداخت و

---

* Medicis ** Orphics *** Pico della Mirandola

**** Yohannes Reuchlin

دو کتاب لاتین در این زمینه به انتشار رساند. پل ریچیوس* که یک یهودی مسیحی شده بود و پزشک مخصوص امپراتور *ماکسیمیلیام* به شمار می‌رفت نیز در این زمینه تأثیرگذار بود.

روچلین براساس قبالا تاریخ بشر را به سه دوره تقسیم کرد. در دورهٔ نخست خدا خود را به اجداد بنی‌ایسرائل با نام سه حرفی **ش د ی** نشان داد. در دورهٔ دوم که دورهٔ توراه بود با نام چهارحرفی **ی ه و ه**. ولی در دوره نجات و بخشایش با نام پنج حرفی عیسی (Jesus).

همچنین این دیدگاه که حضرت عیسی همانا *آدم علوی* است، شکل گرفت. برخی از چهره‌های مسیحی از قرن پانزدهم به بعد کوشیدند پایهٔ مشترکی میان قبالا و مسیحیت بیابند و حتی بر آن بودند که یک یهودی پیرو قبالا بیش از هر کاتولیک و اورتودوکس، مسیحی است. کاردینال *اجیدیو دو ویتربو*** از این جمله بود. یکی دیگر از این افراد *وید منستتر**** بود که شیفتگی او به قبالا موجب گردآوری مجموعهٔ بزرگ مونیخ شد (همان مجموعه‌ای که گرشوم شولم هجده‌ساله را برای پژوهش در قبالا به دانشگاه مونیخ کشاند). چهرهٔ مهم جریان قبالای مسیحی در قرن هجدهم *مارتینز دوپاسکوالی***** است.

در مورد پاسکوالی همواره این شک وجود داشت که پنهانی به یهودیت باور دارد و یهودی است. پژوهش‌های جدید نیز وجود شجره‌نامهٔ *مارانو* را برای او به اثبات رسانده‌اند.

رشتهٔ گرایش به قبالا در مسیحیت، پیش‌زمینهٔ پژوهش دربارهٔ آن را فراهم آورد. بسیاری از آثار قبالا ترجمه و به‌تدریج چاپ شد.

به دنبال چاپ این آثار، نمادهای شگفت‌انگیز قبالا و تخیل اندیشمندانهٔ آن، دستمایهٔ خلق آثار ادبی بسیار مهمی نیز شد. به‌ویژه رمان‌های تخیلی، علمی تحت تأثیرآموزه‌های قبالا نوشته شدند. *گوستاو میرینک****** براساس مفهوم *گولم* رمانی به همین نام نوشت. این خیال‌پردازی از سوی نویسندگان یهودی آلمانی قرن نوزدهم مورد استقبال قرار گرفت؛ از جمله *جاکوب گریم*، *آخیم فون آرنیم* و غیره به خلق آثاری با این درونمایه پرداختند.

بدون تردید باید گفت که فروید، یونگ و فروم بسیاری از مفاهیم خود در روانشناسی را از قبالا گرفته‌اند. مارکس در پایان‌نامهٔ خود شعری دربارهٔ خلقت به نام سه نور دارد که به نظریهٔ سه نور قبالا مربوط است.******

دیدگاه‌های فلسفی قبالا بدون شک بر روی *کافکا* و به‌ویژهٔ ایدهٔ قصر او تأثیر داشته‌اند. متفکر برجستهٔ نیمهٔ اول قرن بیستم، *والتر بنیامین* نیز به عرفان یهود توجه بسیار داشت.

---

* Paul Ricius ** Egidio do Viterbo *** Wid Manstetter

**** Martines de Pasqually ***** Gustave Meyrink

****** ترجمهٔ این شعر در پایان پی‌نوشت این فصل آمده است.

اومبرتو اکو، نویسندهٔ ایتالیایی معاصر که در عین حال متخصص مکاتب رمزی و دارای نظریه‌های مهم ادبی از جمله *اثر گشوده* است، در سال ۱۹۹۰ رمان جنجال‌برانگیز خود به نام *آونگ فوکو* را انتشار داد. ساختمان این رمان براساس درخت آفرینش قبالا و ده سفیرا است که در ابتدای کتاب آن را آورده است.(۳۵) یکی از آثار مهم *مارتین بوبر* به نام *من و تو* براساس ایده‌هایی قبالایی نوشته شده است.*

در بسیاری از فیلم‌های علمی و تخیلی دههٔ گذشته، ردپای تخیل‌های کیهانی قبالا و آفرینش‌شناسی عرفان یهود آشکار است. در مجموع بررسی این تأثیرپذیری در قلمرو ادبیات و سینمامجالی مستقل می‌خواهد و ما گریزی زدیم و نمونه‌هایی را برشمردیم.

در آغاز قرن هجدهم پژوهشگران یهودی نیز به جستار در قبالا پرداختند. در ابتدا بیشتر این آثار جنبهٔ نقد قبالا و انتقاد به آن را داشت. نخستین این ناقدان *یاکوب امدن* بود که در جدل با مکتب شبتایی کتابی نوشت (۱۷۶۸).

این ناقدان قبالا را عنصری وارداتی به اندیشهٔ یهود می‌دانستند.

از جمله ناقدان یهودی قرن نوزدهم *ساموئل داوید لوزاتو*، *آدولف فرانک* و *هاینریش گریتز* بودند. در اواخر قرن نوزدهم، *مارتین بوبر* فیلسوف لهستانی ـ یهودی به عرفان یهود ابعاد نوینی بخشید. در وجود مارتین بوبر سنت سختگیرانهٔ یهود و روشنگری آلمان در هم آمیخته بود. او از کودکی چندزبانه بود؛ عبری، آلمانی، ییدیش و لهستانی. در جوانی از یهودیت سنتی دور شد و دیگر هرگز باز نگشت. او سخت تحت تأثیر نیچه قرار داشت. بوبر معتقد به احیای یهودیت ولی نه از طریق بازگشت به افکار و سنت‌های قدیمی بود؛ بلکه راه حل را در رهایی از سنت‌های بی‌معنا شده می‌دانست. بوبر در این مسیر بریدن از اقتدار مذهبی، در وجود عرفان یهود عنصری پویا می‌دید و پیرامون حسید یزم (قبالا) می‌گفت: «این آموزه احساس فعال پیوند میان انسان و خداست».

بوبر بر آن بود که عرفان از ابتدا با یهودیان همراه بوده است. آوارگی و رنج‌های آنان روحشان را به میان امواج نورانی جذبهٔ عرفانی می‌کشاند و در عین حال تأثیر معکوسی هم داشت. آنها را از رسیدن به مفهوم ناب جذبه بازمی‌داشت؛ زیرا در شرایط سختی ناچار به بالابردن سطح زندگی وتأمین مادیات بودند و این یک از خود بیگانگی به شمار می‌رفت.

در زمانی که مارتین بوبر فیلسوفی مشهور و یکی از قهرمانان فکری جوانان یهودی اروپا بود، جوانی آلمانی که پدرش وکیلی پروتستان شده بود، تصمیم به آموختن قبالا گرفت. این جوان کسی جز گرشوم گرهارد شولم نبود. او خود را یهودی می‌دانست و راه پدرش را در ترک مذهب

---

* I and Thou. این کتاب به ترجمهٔ آقای ابوتراب سهراب از سوی نشر فرزان در دست انتشار است.

یهود قبول نداشت. روزی که به پدر گفت می‌خواهد یک یهودی باشد، پدرش ضرب‌المثلی آلمانی را برای او بازگفت: با یهودیان فقط می‌توان به کنیسا رفت! پدر گفت آیا می‌خواهی دوباره به گتو بازگردی؟ گرشوم گفت: پدر سال‌هاست که پروتستان شده‌ای و در انجمن‌های اجتماعی رفت و آمد می‌کنی، تاکنون یکی از دوستان پروتستان تو به خانهٔ ما نیامده‌اند، آیا فکر نمی‌کنی که تو در گتو زندگی می‌کنی؟

این مکالمه را خود شولم در مصاحبه‌ای در کتاب **پیرامون یهود و یهودیت در بحران*** بازگو می‌کند.

او در همین مصاحبه می‌گوید:

در ۱۹۱۵ به قبالا علاقه‌مند شدم. برای فهمیدن زوهر که برایم دشوار بود، دنبال کسی می‌گشتم، ربای من نمی‌توانست یادم بدهد. من و دوستم ***آرون هللر*** که بعدها یکی از بزرگترین پزشکان یهودی شد، از او خواستیم به ما قبالا را یاد بدهد. او کتابی عرفانی را با ما شروع کرد ولی به جایی رسید که گفت فرزندانم من نمی‌توانم توضیحی بدهم. حرف‌های زوهر را نمی‌فهمم. او مرد بسیار صادقی بود. من فصل‌های کتاب گریتز دربارهٔ قبالا را خواندم. گریتز را به عنوان تاریخ‌نگار خیلی دوست داشتم ولی بی‌اندازه به برخورد او با قبالا انتقاد داشتم. برایم حتمی بود که امکان نداشت پیروان قبالا از آن قبیل شیادها و ابله‌هایی باشند که او تصور کرده بود.

در قرن نوزدهم حتی یک نوشته مهم هم دربارهٔ قبالا نوشته نشده بود. تنها یک یا دو فیلسوف یهودی مکتب ایده‌آلیزم آلمانی با این موضوع کار می‌کردند. یک کاتولیک لیبرال هم کتابی چهارجلدی دربارهٔ قبالا نوشته بود که به نظرم ظرافت بیشتری از آثار یهودیان هسکالایی داشت... من همه چیز را دربارهٔ این موضوع خواندم ولی نتوانست مرا کامل امتناع کند. خود آموزی زوهر را شروع کردم زیرا پیداکردن معلم ناممکن بود. می‌توانستم تلمود را بخوانم. آرامی می‌دانستم. آموختن آرامی ممکن است. هیچ چیز فوق انسانی نمی‌خواهد. ولی علاقه‌ام به قبالا به تدریج شدید شد. حتی اگر با آن موافق هم نبودم، دلم می‌خواست بدانم در این قبالا چه هست.

در ۱۹۱۸ در سوئیس یادداشت‌هایی دربارهٔ قبالا نوشتم. در هر حال یهودیت به‌عنوان پدیده‌ای زنده مرا به خود جلب کرد.

نمی‌دانستم که به دانشکدهٔ ریاضی بروم و یا به مونیخ که مجموعه‌ای غنی از آثار

---

* On Jews and Judaism in Crisis

قبالا داشت. سرانجام بر آن شدم که به مونیخ بروم و دکترایم را در زمینهٔ قبالا بگیرم. این یک موضوع عالی و فلسفی بود. دلم می‌خواست دربارهٔ تئوری زبان‌شناسی قبالا بنویسم. فکر خوبی بود. وقتی به کار پرداختم دیدم که به قدر کافی نمی‌فهمم و دست از نوشتن کشیدم. چند سال بعد، یعنی پنجاه سال بعد نوشتم! آن زمان نمی‌دانستم که تمام باقیماندهٔ عمرم را صرف قبالا خواهم کرد. می‌خواستم چیزی دربارهٔ کتاب ***مرثیه‌های نهم آو*** به عنوان یک ژانر ادبی بنویسم. چیزهایی هم نوشتم که هرگز چاپ نشدند. پیش از رفتن به سوئیس برایم علاقه‌ام به قبالا آشکار شده و این سؤال برایم مطرح بود که آیا یهودیت قبالا پتانسیل کافی برای بقا دارد؟ آیا هلاخا واقعاً بدون پایهٔ عرفانی است؟ آیا آن قدر زنده بود که دو هزار سال بدون فساد زنده بماند؟ من قبالا را ستایش می‌کردم ولی اوامر آن را قبول نداشتم. فکر می‌کردم که این قبالا بود که توانسته بود یهودیت هلاخایی را پابرجا نگه دارد. این یکی از انگیزه‌های قطعی من بود، به تدریج زوهر را خودآموزی کردم.(۳۶)

شولم پس از تحصیلات دانشگاهی، سرانجام در ۱۹۲۴ به فلسطین رفت تا به حلقه‌های قدیمی قبالا راه پیداکند. او در آغاز رسالهٔ ***قبالا و اسطوره*** این خاطرهٔ خود را در قالب یادهای فرد سومی بازمی‌گوید:

> نخست بر آنم که داستان واقعی کوتاهی راکه در ۱۹۲۴ برای مرد جوانی از آشنایانم رخ داد، بازگو کنم. او که ردای ساده‌ای از واژه‌شناسی و تاریخ مدرن بر تن داشت، به اورشلیم رفت تا با حلقهٔ آخرین کابالیست‌هایی که از دویست سال پیش سنت عرفانی یهودیان شرقی را پاس می‌داشتند، نشست و برخاست کند. سرانجام یک کابالیست یافت که به او گفت: من آماده‌ام به تو قبالا را بیاموزم ولی شرطی دارد که نمی‌دانم بپذیری یا نه. من از روی آن چه مطالعه کرده بودم، نمی‌توانستم این شرط را دریابم. این شرط چنین بود: نباید هیچ سؤالی می‌پرسیدم. اندیشه‌ای که براساس پرسش و پاسخ استوار نباشد، آن هم در میان یهودیان که قهارترین سؤال‌کنندگان جهان هستند و مشهورند که پرسش را با پرسش پاسخ می‌دهند!(۳۶)

سرانجام شولم با آن روحانی قبالایی و البته نه مانند یک شاگرد مدت‌ها نشست و برخاست کرد. او به یشیوای بت‌ئیل نیز رفت پیروان قبالا در قرن هجدهم اجتماعی متشکل در آنجا داشتند ولی از اوایل قرن نوزدهم تحلیل رفته بودند. آنان هنوز بدون مالکیت و به صورت اشتراکی و ریاضت‌کشانه می‌زیستند و در اسناد خود ذکر می‌کردند که در دارایی‌های معنوی یکدیگر نیز

شریکند. سرحلقهٔ آنان *سلیمان شرابی*، عارف یمنی بود که پس از اسحاق لوریا برجسته‌ترین متفکر قبالا به شمار می‌رود. شولم مفاهیم این گروه‌های سفارادی را با قبالای اشکنازی متفاوت یافت.

او در بیت‌ئیل با تمرین‌هایی مانند یوگا آشنا شد.

نکتهٔ اندیشه‌برانگیز همیشگی برای شولم، گرایش نمادگرایی در قبالاست. او در مصاحبه‌اش چنین می‌گوید:

> نکتهٔ جالب برایم این بود که گروه کوچکی موفق به آفرینش نمادهایی شده بودند که دیدگاه فردی‌شان را چونان وضع جهان بازنمایند. برای آنان روشن بود که آن چه ما تکنولوژی می‌نامیم، آخرین حرف نیست. اگر این تکنولوژی بخواهد باقی بماند،باید ابعاد نمادین به خود بگیرد... تکنولوژی می‌اندیشد که می‌تواند بعد نمادین واقعیت را از آن بگیرد. انسان مدرن در دنیای خصوصی متعلق به خود زندگی می‌کند که در آن خلوت گزیده و نمادگرایی مدرن عینی نیست. خصوصی است. اجبار نمی‌کند. از سوی دیگر نمادهای قبالایی تنها با فرد انسان سخن نمی‌گویند بلکه بعدی نمادین به سراسر جهان می‌بخشند.
>
> مسئله اینجاست که آیا در واقعیتی که امروزه فرد در زندگی شخصی خود دارد، این بعد دوباره می‌تواند آشکار شود؟(۳۸)

شولم در همهٔ آثار خود به جنبهٔ نمادین قبالا اهمیت داد.

> نمادها براساس طبیعت خود، چیزی غیرقابل توصیف را در دنیای چیزهای قابل توصیف تشریح می‌کنند. ولی این جنبه که بیشتر بیرونی است، تمام موضوع نیست. نمادها همزمان در قلمرو جامعهٔ انسانی نیز نقش دارند. می‌توان گفت که عمل‌کردن از طریق عنصر محافظه‌کار سنت، حتی یکی از کارکردهای اصلی نماد مذهبی است. کثرت معناکه به نظر می‌رسد توسط نمادها گسترده می‌شود، زندگی همواره بازیافته‌ای به سنت می‌دهد. سنت به آسانی در رخوت فرو می‌رود تا وقتی که نمادها خود بمیرند یا دگرگون شوند. عارفی که دلالت نمادین نوین به متون مقدس، جزم‌ها و آیین‌های مذهبی خود می‌بخشد، بعد نوین و ژرفای جدیدی در مذهب سنتی خود کشف می‌کند. تا زمانی که او نمادها را برای توصیف تجربهٔ خود و جمعبندی بازنمایی‌های خود استفاده می‌کند، در خدمت تحکیم اقتدار مذهبی توسط باز تأویل خود و ارزیابی محتوای سنت چونان نماد و یا تلاش در جهت روشن‌کردن دوباره آنها با نمادهای نوین است. اما عارف در این

عملیات که بعدی نمادین می‌سازد، اقتدار مذهبی را تغییر می‌دهد و گاه این تغییر شدید و قطعی است. او نمادهای ممکن را به کار می‌برد و به آنها معنای نوین می‌دهد. او حتی از به‌کارگیری نمادهای نوین با افزودن معنایی کهن لذت می‌برد. در دو حالت ما در برابر روند دیالکتیکی قرار داریم که در آن جنبهٔ محافظه‌کار عرفان و جنبهٔ امروزی و بارور در رابطهٔ متقابلی گسترش می‌یابند.(۳۹)

در اهمیت پژوهش شولم باید گفت که او از زوال آموزه‌های فلسفی قبالا جلوگیری کرد. این خطر همواره بود که قبالای عملی ـ که امروز نیز برای مثال در برخی جوامع یهودی آمریکا جنبهٔ مبتذلی به خود گرفته است ـ اهمیت فلسفی و عمق دیدگاه‌های قبالا را از دید فیلسوفان و پژوهشگران جهان بپوشاند و گرشوم گرهارد شولم در صدر اندیشمندانی قرار دارد که این رسالت فرهنگی خطیر را به انجام رساندند(۴۰) امروزه آموختن و پژوهش عرفان، فلسفه، زبان‌شناسی هرمنوتیک و غیره بدون کنکاش در آموزه‌های قبالای نظری کامل نیست. از سوی دیگر هر چه پیشرفت‌های تکنولوژیک با گام‌های بلندتری پیش می‌روند، حیرت انسان از رازهای جهان بیشتر می‌شود. *آرتور سی کلارک* فیزیکدان و مخترع انگلیسی و نویسندهٔ داستان‌های مشهور علمی تخیلی، در ۲۰۱۰ ادیسهٔ دو نوشت:

دنیا آن قدر عجیب نیست که ما تصور می‌کنیم. دنیا آن‌قدر عجیب است که ما نمی‌توانیم تصور کنیم.(۴۱)

این شگفتی در بعد پژوهش‌های علمی به نوعی مطرح است و در بعد اندیشهٔ فلسفی و نگرش انسان به رازهای جهان به گونه‌ای دیگر. گرشوم شولم رابطهٔ رازها و انسان را به گونه‌ای بدیع بیان می‌کند:

اگر بشر این احساس را که رازی، رمزی در جهان هست از دست بدهد، آنگاه کار همهٔ ما تمام است.(۴۲)

پی‌نوشت

1. Gershom Scholem. L'autorité religieuse et la mystique. La kabbale et sa Symbolique. Payot. paris. 1975. P21.

2. Ibid.

3. Ibid. P22.

4. Ibid. P26, 27.

5. Ibid.

6. Ibid. P40, 41.

۷- آیین قبالا. ترجمه شیوا کاویانی. انتشارات فراوران ۱۳۷۲.

8. Gershom Scholem. Kabbale et mythe. La Kabbale et sa symbolique Payot. paris. 1975. P105-137.

9. Judaika. Kabbalah, P495.

10. History of Jewish Philosophy. Jewhish Mysticism. Elliot R. Wolfson Routledge. 1997. P461.

11. Ibid. P463.

12. Judaika. Kabbalah. P507.

۱۳- متن عربی این رساله ابن پاکودا (ابن باقودا) توسط خانم شیوا کاویانی همراه با خلاصه‌ای از آن به فارسی در کتاب آیین قبالا آمده است. آیین قبالا کتابی است شامل مقاله‌ای از شیوا کاویانی در بررسی عرفان یهود و نیز برگردانی از مقالهٔ شولم به نام ویژگی‌های کلی عرفان یهود، همراه رسالهٔ ابن پاکودا. این کتاب پس از نوشته‌های نشریهٔ فرهنگ یهود سازمان دانشجویان یهود، دومین منبع فارسی دربارهٔ قبالاست.

14. Heinrich Graetz. History of the Jews. The Jewish Publication Society of America. 1974. Vol 4. P20,21.

15. Judaika, Kabbalah. P533.

۱۶- دربارهٔ شبتای سوی نگاه کنید به فرهنگ یهود. نشریه سازمان دانشجویان یهود ایران. بهمن ۱۳۵۴. شماره اول. شبتای سوی. ترجمهٔ شیرین‌دخت دقیقیان صفحهٔ ۱۰۹ تا ۱۱۱.

See: Gershom Scholem. Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. Princeton University Press. 1975. P125,138 (دربارهٔ بیماری شبتای تسوی).

17. Gershom Scholem. Jews and Judaism in Grisis. Schocken Books. New York. 1976. P33.

۱۸- آیین قبالا. ترجمه شیوا کاویانی. ص ۷۸.

19- Judaika, Kabbalah. P560.

20- See: Aryeh Kaplan, If you were God. Orthodox Union. 1995.

Aryeh Kaplan. Waters of Eden.

Aryeh Kaplan. The Light Beyound.

Aryeh Kaplan. Adventures in Chassidic Thought.

Aryeh Kaplan The Bahir.

21. Judaika, Kabblah, P605.

۲۲- در رسائل اخوان الصفا (در رسالهٔ اشیاء همه صورت و اعیان است) آمده است که آدمیزاده جهانی است کوچک و جهان آدمیزاده‌ای است بزرگ. نگاه کنید به: گزیدهٔ متن رسائل اخوان الصفا. دکتر علی‌اصغر حلبی نشر زوار. ۱۳۶۰

23. Aryeh Kaplan. If You were God. NCSy orthodox Union. 1995. P7-9.

24- Judaika. Kabblah. P612.

and See: Zohar. Gershom Scholem. Schocken Books. New York. 1976. P96,99.

۲۵- عزیزالدین نسفی. انسان‌الکامل. انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۸.

26. Gershom Scholem, L'autarité religieuse et la mystique. La kabbale et sa symbolique. payot, paris, 1973.

27. See: Rivka Jakutinsky. Techinas a Voice From the Heart. Aura Press. 1992.

28. Gershom Seholem. la tradition et la nouvelle creation dans le rite des kabbalistes. payot 1975. P154,155.

نگاه کنید به: شیخ شهاب‌الدین سهروردی. عقل سرخ. شرح و تفسیر مهران سلگی. ناشر مؤلف ۱۳۷۶.

29. Zohar. Georshom Scholem. Schoken Books. 1963, P45,48.

30. Gershom Seholem. La tradition et la nouvelle creation dans la rite des kabbalistes. P159.

31. Ibid P170.

32. Gershom Scholem. L'idee du Golem dans ses rapports telluriques et magiques. La Kabbale et sa symbolique.

33. Judaika. Kabblah. P640.

34. Gershom Scholem. L'autorite religieuse et la mystique.

35. See: umberto Eco. Le pendule de Foucoult. Grasset. 1990.

36. Gershom Scholem. on Jews and Judaism in crisis. schocken Books New York. 1976. P17-19.

37. Gershom Scholem. Kabbale et mythe. La Kabbale et sa symbolique. P105.

38. Gershom Scholem. On Jews and Judiasm... P48.

39. Gershom Scholem. L'autorité religieuse et le mystique. P31,32.

۴۰- جاشواتراچنبرگ در کتابی به نام «جادو و خرافه‌های یهودی» مجموعهٔ کاملی از باورهای خرافی که زائدهٔ آموزه‌های قبالا شدند، گردآورده است. نیز پیرامون خط‌ها و فرمول‌های جادویی و محاسبات عددی، نگاه کنید به:

Joshua Trachtenberg. Jewish Magic and Superstition. Atheneum, New York. 1975.

۴۱- آرتور سی. کلارک. ۲۰۱۰ اُدیسه دو، ترجمهٔ رضا فاضل، انتشارات سروش ۱۳۷۰.

* مارکس در پایان‌نامهٔ خود (جلد اول مجموعه آثار) شعری از خود را به نام سه نور آورده است. در این فصل نظریهٔ صدور توسط سه نور تشریح شد. برگردان شعر مارکس چنین است:

دل‌انگیزترین نبرد در فرازِ فرازها
عرش را می‌لرزاند و بالا می‌گیرد
یکی [از نورها] پرتوهای خود را بس امیدوارانه می‌پراکند
چنان‌چه پدران همگی آن را ببینند

دیگری، به پهنهٔ زمین می‌نگرد
و به پژواک آواهای پیروزی گوش فرا می‌دهد
پس به سوی خواهرنش در آسمان باز می‌گردد
سرشار از رسالتی بی‌کلام

نور دیگر با آتشی طلایی می‌سوزد
اخگرها می‌جهند و به همه‌جا راه می‌یابند
امواج در قلب آن‌ها درهم می‌تنند و آنک ببین!
که بر درختی به گل نشسته فرود می‌آیند

این‌گونه، سه نور کوچک در سکوت سوسو می‌زنند
اما چونان چشمانی سرشار از امید
شاید توفان درگیرد و باد بوزد
اینک دو روح به هم پیوسته و شادند

(1, 564)

اندیشه‌های اسماعیلیان و قبالا

«آدمیزاده جهانی‌ست کوچک و جهان،
آدمیزاده‌ای بزرگ.»

رسالهٔ اخوان الصفا

قرن اول و دوم هجری شاهد تکاپوی فرهنگی گسترده‌ای در منطقهٔ بین‌النهرین به‌ویژه شهرهای بصره، حرّان و کوفه بود. دین نوین اسلام رفته‌رفته عرب عصر جاهلی را به یکی از فرهنگ‌های پویا و خلاق یکتاپرستی و سرزمین‌های عرب‌زبان را به مهد دانش و فلسفه تبدیل می‌کرد.

پس از پیامبر اسلام، برجسته‌ترین شخصیت اسلام که مقام عرفانی، اجتماعی و فلسفی بلندی را داراست، یعنی *حضرت علی علیه‌السلام*، رهبری فکری جامعهٔ اسلامی را به عهده گرفت و تأثیر او چنان عظیم بود که شیعیان او غنی‌ترین جریان فکری و فلسفی در جهان اسلام را پایه گذاشتند.

یکی از جریان‌های شیعه که دانش، فلسفه، عدالت اجتماعی و الهیات را با یکدیگر ترکیب کرد و دستگاه فکری حیرت‌انگیزی ساخت، اسماعیلیان بودند. آنان را شیعهٔ هفت امامی یا سبعیه یا سباعی نیز می‌نامند. علت آن بود که پس از رحلت *امام جعفر صادق(ع)* گروهی امامت را حق اسماعیل و پسرش محمد دانستند. اسماعیلیه فرزند اسماعیل یعنی محمدبن اسماعیل را امام هفتم شمردند و بر آن بودند که از امامت محمدبن اسماعیل به بعد مقام امامت به قائمیت تبدیل می‌شود. از آن پس امامان اسماعیلی از ترس خلفای عباسی در خفا می‌زیستند. در اواخر قرن سوم هجری *عبدالله مهدی* در مصر خلافت فاطمیان را بنیان گذاشت. آنان چون حضرت فاطمه(س) را جدّهٔ خود می‌شمردند، به فاطمی شهرت یافتند.(۱)

آبشخورهای فکری اسماعیلیان گوناگون بود. در اصل آنان خود را آزاداندیش می‌دانستند و معتقد به مطالعهٔ همهٔ مذاهب الهی و مکاتب فلسفی بودند.

پیشوایان فکری اسماعیلی بصره در قرن چهارم هجری اقدام به نوشتن دائرةالمعارفی در

دانش‌های عقلی و عملی و فنون گوناگون به نام *رساله‌های اخوان‌الصفا* کردند. اثری عظیم که هفت قرن پیش از نوشته‌شدن نخستین دائرةالمعارف مسیحی و اروپایی در فرانسه بسیاری از دیدگاه‌های علمی پیشرفتهٔ زمانه را گردآوری کرد. فلسفهٔ اخوان‌الصفا از ریاضیات و بازی اعداد و حروف آغاز می‌کند و سپس به علوم طبیعی می‌پردازد و به معرفت‌شناسی عرفانی و علوم الهی می‌انجامد. آنان در آغاز رساله‌های خود شیوهٔ بازگردآوری علوم را متذکر شده‌اند و نوشته‌اند:

> ما علم خود را از چهار کتاب به دست آورده‌ایم. اول کتبی در علوم ریاضی و طبیعی که علما و فلاسفهٔ سلف تصنیف کرده‌اند. دوم کتبی مُنزَل مانند تورات و انجیل و قرآن و الواح دیگر که به وسیلهٔ وحی ملکوتی بر پیامبران نازل شده است. سوم کتاب طبیعت که عبارت است از صور اشکال مخلوقاتی که وجود دارند از ترکیب افلاک و تقسیم بروج افلاک و حرکت ستارگان و غیره تا استحالهٔ ارکان و پیدایش کائنات از جماد و نبات و حیوان و انواع مصنوعات بشری. چهارم کتاب الهی است که فقط اصفیا و افراد مطهر و پاک از آن آگاهند و عبارت است از ملائکه که با اشخاص منتخب و ارواح باکرامت و نفوس منزه مأنوس‌اند.(۲)

باید خاطرنشان کرد که قرآن کریم و تأویل عرفانی و فلسفی اسماعیلیه رکن اصلی دیدگاه آنان بود ولی آنان به مثابهٔ الهیونی بلندنظر درهای دانش خود را به روی دانش فرهنگ‌ها و مذاهب دیگر نمی‌بستند. در رساله‌های اخوان در باب تعلیم و تربیت آمده است:

> مرد کامل و از لحاظ اخلاقی وارسته باید از شرق ایران برخیزد، ایمان عربی داشته باشد و تحصیلات او عراقی یعنی بابلی بوده و در زیرکی مانند یهودیان، در رفتار مانند عیسویان و در تقوی مانند یک راهب سریانی و در علوم جزئی یک یونانی و در تعبیر اسرار یک هندی و بالاخره و مخصوصاً در زندگی معمولی یک متصوف باشد.(۳)

اسماعیلیان و اخوان‌الصفا اهل تأویل بودند. آنان کسانی راکه به تنزیل یا تفسیر ظاهری آیات قرآن‌کریم اکتفا می‌کردند، ظاهری می‌نامیدند و تأویل از آیات را موجب راه‌یافتن به ژرفا و رازهای آن می‌دانستند. یکی از آبشخورهای فلسفی اسماعیلیه، مکتب هرمسی است که شیعیان بصره از طریق مانویان با آن آشنا شدند و عناصر آن را جذب اعتقادات خود کردند.

هرمس که مردم غرب ایران و آرامی‌زبانان عراق او را پیامبر می‌دانستند، در میان مسلمانان هرمسی به ادریس نبی یا اخنوخ نبی مشهور است.(۴) اخنوخ بی‌تردید همان خنوخ است که در سفر پیدایش آمده که از نوادگان نوح بود.

وخنوخ با خدا راه می‌رفت و نایاب شد زیرا خدا او را برگرفت.(۵)

این روایت توراه با آن‌چه در رسالهٔ سوم *اخوان‌الصفا* که یکی از مبانی فکری‌شان را فلسفهٔ هرمسی تشکیل می‌داد، مقایسه می‌کنیم. در رسالهٔ سوم (در باب تجوم) آمده است:

چنان که ادریس پیغمبر علیه‌السلام که حکما او را هرمس خوانند گفت من بر فلک زحل رفتم و سی سال با وی دَوران کردم تا احوال نجوم و افعال کوکب جمله بدانستم و اسرار عالم الهی از زحل و ملائکهٔ کروبی آموختن گرفتم. پس به زمین آمدم و مردم را خبر دادم بدانچه دانستم.(۶)

در زوهر آمده است که روح خنوخ به آسمان رفت و همان متاترون است که در فصل قبالا گفتیم سروش عارفان و دلیل راه آنان به شما می‌رود.

شرق‌شناس فرانسوی *هانری کوربن* در کتاب *تاریخ فلسفهٔ اسلامی* آورده که هرمسیان مسلمان معتقد به وجود فرشته‌ای روحانی بودند که فیلسوفان را به فرزانگی و خرد راه می‌برد و به آن *طباع التام* می‌گفتند. بعدها **سهروردی** و دیگر اشراقیون این مفهوم هرمسی را وارد فلسفهٔ خود کردند.(۷) همان‌گونه که در فصل نیایش خلقت گفته شد، عارفان قبالایی نیز معتقد به وجود یک فرشتهٔ همراه در جذبهٔ عرفانی بودند. اعتقاد به انوخ به عنوان متاترون را نیز بازگفتیم. انوخ یا هرمس در عرفان قبالا و نزد اسماعیلیه نقش و منزلتی همسان دارند.

برخی از مشهورترین اسلام‌شناسان، تاریخ‌نگاران و پژوهشگران در زمینهٔ تاریخ و اندیشهٔ اسماعیلیان یهودی هستند: *اینیاس گلدزیهر و برنار لویس*. برنار لویس دارای تألیف‌ها و پژوهش‌های معتبری در زمینهٔ تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلیان است و گلدزیهر مطالعات گسترده‌ای در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی و ظاهریه دارد.

یکی از دستاوردهای مهم هرمسیان نجوم و ستاره‌شناسی بسیار پیشرفتهٔ آنان بود. مکتب هرمسی در قرن دوم و سوم هجری به پیدایش مکتب زبان‌شناسی بصره نیز کمک کرد. این مکتب در اثر مسائل مبرم علمای شیعه در تفسیر زبان‌شناختی قرآن کریم پدید آمد. هرمسیان به صور و نظم حروف پیوند آنها با فرشتگان و امامان معصوم باور داشتند. شیعیان علم حروف را **علم جفر** می‌گفتند و بنیانگذار این دانش را *امام جعفر صادق* می‌دانستند. علم جفر نیز مانند دانش قبالا، اعداد و حروف را دال بر اسرار الهی می‌داند. پیشتر پیرامون دانش زبان‌شناسی قبالا سخن گفتیم، اینک نظری به رسالهٔ هفدهم اخوان‌الصفا در *طبیعیات و اختلاف لغات* می‌اندازیم. در این رساله آمده است:

وکواکب حیّ و مرید و ناطق‌اند. و نطق کواکب نه چون نطق انسان باشد. چه نطق انسان

به تجویف سر و حنجره و زبان و باد و حروف بود و نطق ایشان را از این هیچ علت نباشد. چه ما در علم هیئت درست کرده‌ایم که در میان فلک تجویف نیست. پس نطق ایشان ملکی باشد نه جسمی. و گفتیم که هر چه در زمین باشد نموداری بود از عالم علوی. پس سخن و لغت نمودار باشد و همچنین اقالیم و شهرها که هر یکی باید که به کوکبی و فلکی و برجی منسوب باشد.(۸)

این که قبالا از اسماعیلیان تأثیر گرفته و یا بالعکس نیازمند بررسی تطبیقی میان زمان نگارش کتب قبالا با رسالهٔ اخوان‌الصفا به عنوان مجموعهٔ مدوّن و دیدگاه‌های اسماعیلی است. در فصل نیایش خلقت دیدیم که رشتهٔ کتاب‌های قبالا از قرن سوم میلادی که مقارن سه قرن پیش از آغاز تقویم هجری است، آغاز شد. قرن چهارم هجری که زمان نگارش رساله‌های اخوان است معادل قرن یازدهم میلادی و یک قرن پس از انتشار کتاب زوهر و نُه قرن پس از سفر یِتزیرِیم است. پیرامون تأثیر قبالا بر اسماعیلیه دانشمندان زیادی اظهار نظر کرده‌اند ازجمله **و. ایوانف**، شرق‌شناسی روسی در کتاب ***نگاه مختصری به تکامل اندیشهٔ اسماعیلی**** دربارهٔ تأویل‌های تمثیلی اسماعیلیان از امور مذهبی می‌نویسد:

> این تأویل‌ها با تأثیرِ اندیشه‌های قبالایی و اعتقاد به کاربرد جادویی اعداد و ارزش‌های عددی حروف الفبا آمیخته شده بود.(۹)

اینک با توجه به مفاهیم قبالا که در فصل پیش آمد، می‌توانیم به نزدیکی مفاهیم اسماعیلیان با قبالا بپردازیم. مفهوم ذات باریتعالی نزد اسماعیلیان بسیار نزدیک به مفهوم قبالایی آن است. اسماعیلیان ذات باریتعالی را برتر از وهم و عقل و فکر می‌دانستند و آن را با نام‌هایی چون غیب‌الغیوب می‌خواندند. خداوند از دیدگاه آنان بالاتر از حد صفات است. با هیچ صفت و تعیّن نمی‌توان از او سخن گفت. نه چیز است نه ناچیز و نه محدود است و نه نامحدود. نه موصوف و نه ناموصوف، نه در مکان و نه در نامکان و نه در زمان و نه در نازمان و نه هست و نه ناهست. پیشتر گفتیم که اساس دیدگاه عرفان قبالا نیز نوعی لاادری‌گری است. آنان نیز آفرینش را انجام گرفته در سلسله مراتب صدور می‌دانستند. بنا به نظر اسماعیلیان ابتدا کلمهٔ ابداع، عقل کل یا عقل اول، پدید آمد سپس نفس کل به توسط عقل وجود یافت. از نفس کلی طبایع و سپس امهات و از امهات اجرام سماوی و موجودات. اسماعیلیان نیز خلق را از عدم و در نتیجه ابداع می‌دانند. آفرینش‌شناسی دیدگاه اسماعیلیان را نیز می‌توان نوافلاتونی و مبتنی بر صدور دانست.

---

* Brief Survey of the Evolution of Ismailism

اسماعیلیان مظهر عقل کل در عالم زمینی را ناطق که همانا پیامبران الوالعزم هستند، می‌دانند. پس از هر ناطق هفت امام روی کار می‌آیند.. دورهٔ هر پیامبری هزار سال است و چون دور او به‌سر شود پیامبر دیگری با شریعت تازه ظهور می‌کند. این سلسله مراتب اسماعیلی را به نقل از یکی از پژوهشگران مهم ایرانی در زمینهٔ اسماعیلیه **دکتر فریدون بدره‌ای** در پیشگفتار کتاب فرقهٔ اسماعیلیه نوشتهٔ **مارشال گ. س. هاجسن** نقل می‌کنیم:

> پیامبر یا ناطق نخستین حضرت آدم است که وصی او شیث است.
> بعد از او حضرت نوح است که وصی او سام است.
> بعد از او حضرت نوح است که وصی او اسماعیل است.
> و بعد از او حضرت موسی است که وصی او هارون است (یا یوشح).
> و بعد از او حضرت عیسی است که وصی او شیمعون‌الصفا پطروس است.
> و بعد از او حضرت محمد(ص) است که وصی او علی(ع) است.
> این شش پیامبر بر مثال شش روز از هفتهٔ بزرگ دین هستند. آدم به‌مثابهٔ روز یکشنبهٔ دین است زیرا در اخبار آمده است که ایزد تعالی در روز یکشنبه آفرینش عالم را آغاز کرده است. نوح روز دوشنبهٔ دین است. ابراهیم روز سه‌شنبهٔ دین است. موسی روز چهارشنبهٔ دین است و عیسی روز پنجشنبهٔ دین و حضرت محمد(ص) روز جمعهٔ دین است و آن که می‌آید هفتم ایشان است و چون بیاید این دوره به سر شود و قیامت شود و هرکس به جزای کار خویش رسد.(۱۰)

هانری کوربن، اسلام‌شناس معاصر فرانسوی در زمینهٔ ارتباط میان عرفان سه دین ابراهیمی بر آن است که بین عرفان عیسوی در محیط یونانی‌زبان، عرفان یهود و گنوسی اسلامی و گنوسی تشیع و اسماعیلیه موضوع مشترکی وجود دارد.(۱۱)

نویسندگان بزرگ‌منش اخوان‌الصفا حق یهودیان در گسترش علوم و اندیشه در دنیای کهن را متذکر می‌شوند. در رساله‌ها مناظره با حکیمی یونانی آمده است و به او می‌گویند:

> شما بیهوده به این علوم می‌بالید زیرا با بصیرت خود به آن نرسیده‌اید بلکه از یهودیان عصر بطلمیوس آنها را اخذ کردید و بعضی از علوم را از مصریان در دورهٔ بطلمیوس آموختید و سپس در مملکت خود معرفی کردید و اکنون ادعا می‌کنید که آن را کشف کرده‌اید.(۱۲)

دانشمند یونانی در این مناظره به این امر اعتراف می‌کند و می‌گوید:

> بلی ما اکثر علوم را از فلاسفهٔ قبلی اخذ کردیم و طریق عالم نیز همین است که یک قوم از

دیگری استفاده کند و به همین نحو حکمای ایران احکام نجوم و علوم ترصد را از حکمای هند آموختند و همچنین مردم ایسرائل علم سحر و طلسم را از حضرت سلیمان به‌دست آوردند.(۱۳)

هنگامی که اسماعیلیان در اواخر قرن سوم هجری تحت عنوان فاطمیان در مصر به حکومت رسیدند نسبت به پیروان ادیان الهی در مناطق گستردهٔ زیر فرمان خود با مدارا و احترام بیشتری برخورد کردند. پیشتر در فصل ابن‌میمون به این موضوع اشاره شد. بهترین این خلفا را **عزیز** می‌دانند. **دکتر *فرهاد دفتری*** در پژوهش گران‌قدر و عظیم خود به‌نام تاریخ و عقاید اسماعیلیه که در چند سال اخیر از سوی دانشگاه ***اکسفورد*** منتشر و توسط **دکتر *فریدون بدره‌ای*** به فارسی برگردانده شد، آورده است که **عزیز** از افراد بااستعداد و توانا از هر مذهبی برای مشاغل مهم استفاده می‌کرد. از جمله ***ابوالفرج یعقوب بن یوسف بن کلس*** را به مقام عالی و اداری بالا رساند. ابن کلس البته گویا بعداً مسلمان شد ولی رابطهٔ نزدیک خود را با یهودیان حفظ کرد. عزیز در ۳۶۷ هجری ابن کلس را به وزارت برگزید و به وی لقب ***الوزیرالاجل*** داد. او نخستین وزیر سلسلهٔ فاطمی بود و فرهاد دفتری نقل او را در بهبود اوضاع اقتصادی مصر مهم می‌داند. دفتری می‌نویسد:

> عزیز نصایح مکرر وزیر خود را که مخالف حمله به حلب بود، نشنید. با این همه پیروزی فاطمیان در شام سخت مدیون ابن کلس بود که سرانجام با سیاست‌های عاقلانه اوضاع درهم و برهم شام را که ناشی از فعالیت‌های ستیزه‌گرانهٔ قسّام، حمدانیان و بنو جراح بود به ضبط و ربط درآورد. ابن کلس به حمایت از علما و فقها و شاعران نیز مشهور بود و در دستگاه خویش برای آنان مقرری معین کرده بود. خود وی در فقه اسماعیلی که در این مدت به وسیلهٔ قاضی لقمان تکامل و پرداختگی یافته بود، تبحر داشت و رساله‌ای به‌نام ***الرسالة الوزیریة*** در امور قضایی تألیف کرد که متکی بر بیانات و احکام معزّ و عزیز بود و این در حقیقت برای کسی که از یهودیت به دین اسلام گرویده بود موقعیتی عظیم محسوب می‌شد. اعتبار و امتیاز استفاده از الازهر به عنوان دانشگاه نیز به ابن کلس بازمی‌گردد که علاوه بر این بر ساختن آن‌چه بعداً به نام مسجد حاکم معروف شد هم نظارت کرد. برای عزیز دشوار بود که جانشینی مناسب برای این وزیر برجسته که در ۳۸۰ هجری بدرود حیات گفت، برگزینند.

عزیز همچنین یهودیان را احتمالاً بر اثر نفوذ ابن کلس که پس از تشرف به اسلام همچنان روابط نیکو با یهودیان داشت، به مشاغل مهم گماشت اما هیچ‌یک را وزارت نداد. از جملهٔ این یهودیان باید از **منشه *بن ابراهیم*** یاد کرد که همکار ابن کلس بود و

ابن‌کلس مشاغل مهم در شام به او داده بود.(۱۴)

فرهاد دفتری دربارهٔ ماهیت و آبشخور تأویل اسماعیلی بر آن است که هرچند تأویل آنان رمزی و براساس خواص نمادین حروف و اعداد است و با آن‌که فرایندهای مشابه نزد یهودیان و مسیحیان وجود دارد، ولی تأویل خاص اسماعیلی خاستگاه‌های بلاواسطهٔ اسلامی دارد و به حوزه‌های شیعی قرن دوم بازمی‌گردد.

یکی از مهم‌ترین منابع قدیمی فارسی که به اندیشه‌های اسماعیلی تعلق دارد، آثار اندیشور و ادیب بزرگ ایرانی ***ناصرخسرو قبادیانی مروزی*** (قرن چهارم هجری) است.

ناصرخسرو مردی فرهیخته بود که در چهل سالگی با آن‌که شغل دیوانی مهمی در دستگاه اداری سلجوقیان داشت و در رفاه زندگی می‌کرد، خانه و کاشانه را در جستجوی حقیقت رها و سفری دراز را آغاز کرد تا آن‌که به مصر رسید و در آنجا در سلسله مراتب فاطمیان مقام حجّت گرفت و برای تبلیغ آراء اسماعیلی به خراسان بازگشت. ناصرخسرو پس از مبارزهٔ بسیار و تحمل فشارها، آزارها و غارت خانه و کاشانه، به درهٔ یمگان و قلعهٔ یکی از اسماعیلیان پناه برد و در همان‌جا وفات یافت.

در ***سفرنامه*** پیرامون سرزمین‌های مقدس و زیارت ناصرخسرو از مقابر متبرکه که برای ادیان ابراهیمی مقدس است، شرح مفصل آمده است. ناصرخسرو در شرح زیارت خود از عکّا می‌نویسد:

> چون از این شهرستان عکّه سوی مشرق روندکوهی است که اندر آن مشاهد انبیاست علیهم‌السلام. و این موضوع از راه برکنار است کسی راکه به رمله رود.
>
> مرا قصد افتاد که آن مزارهای متبرک را ببینم ...
>
> پس به دیهی رسیدم که آن را بَرْدَه می‌گفتند. آنجا قبر عیش و شمعون علیهم‌السلام را زیارت کردم و از آنجا به مغارکی رسیدم که آن را دامون می‌گفتند. آنجا نیز زیارت کردم که گفتند قبر ذوالکفل است علیه‌السلام و از آنجا به دهی دیگر رسیدم که آن را ابملین می‌گفتند و می‌گفتند قبر هود علیه‌السلام آنجاست...
>
> و در جانب مغربی این دیه دره‌ای بود و در آن چشمهٔ آبی بود پاکیزه که از سنگ بیرون می‌آمد و برابر چشمه بر سر سنگ مسجدی کرده‌اند و در آن مسجد دو خانه است از سنگ ساخته و سقف سنگین در زده و دری کوچک بر آنجا نهاده. چنان‌که مرد به دشواری در تواند رفتن و دو قبر نزدیک یکدیگر آنجا نهاده و یکی از آنِ شعیب

علیه‌السلام و دیگری از آنِ دخترش که زن موسی علیه‌السلام بود. مردم آن دیه آن مسجد و مزار را تعهد نیکو کنند از پاک‌داشتن و چراغ‌نهادن و غیره.

و از آنجا به دیهی شدم که آن را اربل می‌گفتند و بر جانب قبلهٔ آن دیه کوهی بود و اندر میان کوه خطیره‌ای و اندر آن خطیره چهارگور نهاده بود از آنِ فرزندان یعقوب علیه‌السلام که برادران یوسف علیه‌السلام بودند.

و از آنجا برفتم. تلی دیدم، زیر آن تل، غاری بود که قبر مادر موسی علیه‌السلام در آن غار بود. زیارت آنجا دریافتم.(۱۵)

ناصرخسرو به دیهی به نام گینه اشاره می‌کند.(۱۶) ناصرخسرو همچنین واژهٔ کِنِشت را به‌جای کنیسه می‌آورد:

بیت‌المقدس را اهل شام و آن طرف‌ها مقدس گویند و از اهل آن ولایات کسی که به حج نتواند رفتن در همان موسم به قدس حاضر شود و به موقف بایستد و قربانی عید کند، چنان‌که عادت است. و سال باشد که زیارت از بیست‌هزار خلق در اوایل ماه ذی‌الحجه آنجا حاضر شوند و فرزندان آنجا برند و سنّت کنند. و از دیار روم و دیگر بقاع همهٔ ترسایان و جهودان بسیار آنجا روند به زیارت کلیسا و کِنِشت که آنجاست و کلیسای بزرگ آنجا صفت کرده شود به جای خود.(۱۷)

ناصرخسرو دربارهٔ مسجد بزرگ شهر و آثار به‌جامانده از خانهٔ خدا شرحی مفصل دارد که آوردن همهٔ آن به درازا می‌کشد و تنها بخش‌هایی را ذکر می‌کنیم:

و گنبدی بس بزرگ بر سر این درگاه ساخته از سنگ منهدم و دو در به تکلف ساخته روی درها برنج و مشقی که گویی زیرطلاست درگرفته و نقش‌های بسیار در آن کرده هر یک پانزده گز بالا و هشت گز پهنا و این در باب داوود علیه‌السلام گویند...(۱۸)

و جای دیگر:

و میان آن دو درگاه که بر جانب شمال است، در این رواق که طاق‌های آن بر پیلپایه‌هاست، قبه‌ای‌ست و این را به ستون‌های مرتفع برداشته و آن را به قندیل‌ها و مشرج‌ها بیاراسته و آن را قبهٔ یعقوب علیه‌السلام گویند و آن جای نماز او بوده است...(۱۹)

و در جای دیگر:

و بر رکن شمالی مسجد رواقی نیکوست و قبله‌ای بزرگ نیکو و بر قبه نوشته است: هذا محراب زکریا النبی علیه‌السلام، و گویند او اینجا نماز کردی پیوسته.

ناصرخسرو دربارهٔ درگاهی باشکوه و دارای نقاشی و تزئین برنج و آهن می‌گوید که این درگاه را سلیمان بن داوود علیه‌السلام ساخته برای پدرش و چون از آن درگاه به سوی شرق برویم، دست راست باب‌التوبه هست که گویند خداوند توبهٔ داوود(ع) را در آنجا پذیرفت.(۲۰)

ناصرخسرو سپس مکان‌های مقدس مسیحیان را که طبق روایات، حضرت عیسی به آنها آمد و شد داشته، شرح می‌دهد.

ناصرخسرو می‌افزاید که صخرهٔ شهر جایی است که:

خدای عزّ و جلّ موسی علیه‌السلام را فرمود تا آن را قبله سازد و چون این حکم بیامد و موسی آن را قبله کرد، بسی نزیست و هم در آن زودی وفات کرد تا به روزگار سلیمان علیه‌السلام که چون قبله صخره بود، مسجد در گرد صخره ساختند چنان‌که صخره در میان مسجد بود و محراب خلق و تا عهد پیغمبر ما محمد مصطفی، صلی‌ا... علیه و آله هم قبله آن را می‌داشتند و نماز را روی بدان جانب می‌گزاردند. تا آن‌گاه که ایزد تبارک و تعالی فرمود که قبله خانهٔ کعبه باشد.(۲۱)

ناصرخسرو به پیروی از مفهوم اسماعیلی جهانی‌بودن خدا، در **وجه دین** می‌نویسد:

کتاب‌های خدای همه قرآن است بی‌هیچ خلاف و آنچه نادانان مرآن را خلاف دانند میان توراة و انجیل و قرآن به معنی هیچ خلاف نیست مگر به ظاهر لفظ و مثل و رمز خلاف است.(۲۲)

میراث اسماعیلیان برای جهان پس از آنها ارزشمند بود. آنان در زمان حضور در عرصه تفکر و سیاست مورد آزار، لعن، شایعه‌سازی و کشتار بسیار قرار گرفتند اما اندیشه‌هایشان به‌جا ماند. و متفکرانی چون ابن‌سینا، غزالی، سهروردی و ملاصدرا از مخازن گرانبهای دانش و فلسفهٔ اسماعلی سود جستند.

اسماعیلیان یکی از مقوله‌های فلسفهٔ خود را با تاریخ خویش به‌اثبات رساندند. آنان جاهلان را مردگان می‌دانستند. این استعاره را ناصرخسرو نیز در ***جامع‌الحکمتین*** به‌کار برده است:

شناختن که جاهلان مردگانند و هر که از جهل به علم رسد او به مثال مرده‌ای باشد که

زنده‌کنندش و دانستن که نور به حقیقت ایمان است و شبهت و ظلمات بی‌خلاف جهالت و ضلالتست.(۲۳)

آنان بخشی از وجود انسان راکه دارای علم است ابدی می‌دانستند. به این ترتیب بخشی از اندیشه‌های اسماعیلیه، هنوز برای انسان‌ها قابل تأمل و استفاده است.

جاهلی چون سلطان محمود غزنوی که در جنگ‌ها آن‌قدر قرمطی به دست خود می‌کشت که شمشیر به دستش می‌چسبید، اینک در هاویهٔ مردگان است و عالمان اسماعیلی با تأثیر اندیشه‌های خود هنوز زنده‌اند...

پی‌نوشت

۱- مارشال گ. س. هاجسن. فرقهٔ اسماعیلیه. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. کتابفروشی تهران ۱۳۴۳. ص ۵۴.

۲- سیدحسین نصر. نظر متفکران اسلام دربارهٔ طبیعت. خوارزمی ۱۳۵۹. ص ۶۹.

۳- مجمل‌الحکمه. ترجمه گونه‌ای کهن از رسایل اخوان‌الصفا. محمدتقی دانش‌پژوه. ایرج افشار. پژوهشگاه علوم انسانی ۱۳۷۵.

۴- هانری کوربن. تاریخ فلسفهٔ اسلامی. ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشری. امیرکبیر ۱۳۵۲.

۵- سفر پیدایش ۵:۲۵.

۶- مجمل‌الحکم. رساله در باب نجوم. ص

۷- هانری کوربن. تاریخ فلسفهٔ اسلامی. ص ۱۶۴.

۸- مجمل‌الحکم. رسالهٔ هفدهم. ص ۲۴۳.

9- W. Ivanow. Brief Survey of the Evolution of Ismailism. Liden. Holland 1952. P51.

۱۰- مارشال گ. س. هاجسن. فرقهٔ اسماعیلیه. ص ۱۶ و ۱۷.

۱۱- هانری کوربن. تاریخ فلسفهٔ اسلامی. ص ۳۴.

۱۲- همان‌جا.

۱۳- همان‌جا.

۱۴- دکتر فرهاد دفتری. تاریخ و عقاید اسماعیلیه. ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای. نشر فرزان ۱۳۷۵. ص ۲۱۴ و ۲۱۵.

۱۵- ناصرخسرو قبادیانی مروزی. سفرنامه. به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی. انتشارات زوار ۱۳۷۵. ص ۲۴ تا ۳۰.

۱۶- همان‌جا ص ۱۶.

۱۷- همان‌جا ص ۳۴ و ۳۵.

۱۸- همان‌جا ص ۳۹.

۱۹- همان‌جا ص ۴۰.

۲۰- همان‌جا ص ۴۱.

۲۱- همان‌جا ص ۳۸.

۲۲- ناصرخسرو قبادیانی مروزی، وجه دین. ص ۵۴.

۲۳- ناصرخسرو قبادیانی مروزی. جامع‌الحکمتین. با تصحیح و مقدمهٔ هانری کوربن و دکتر محمد معین. کتابخانهٔ طهوری ۱۳۶۳. ص ۳۱۳.

اسپینوزا، سپیده‌دم روشنگری

«یا باید اسپینوزایی باشی، و یا هرگز فیلسوف نباشی.»

هگل

در سال ۱۵۹۸ نخستین کنیسای آمستردام توسط یهودیان و مارانوهای اخراج‌شده از اسپانیا بنا شد. آنان در میان هلندیان مسیحی زندگی آرام و آزادی را آغاز کردند. نخستین جامعهٔ آزاد یهود اروپا که اجبار زندگی در گتو را نداشت شکل گرفت و حتی همسایگان مسیحی در ساختن کنیساهای دیگری که از باشکوه‌ترین کنیساهای اروپا بود به آنان کمک مالی کردند. اما مقدر بود که این رفاه و آرامش به رویدادهای اسفباری در تاریخ نیایشگاه یهود منجر شود. گویی مارانوها، حافظه جامعی تفتیش عقاید و تکفیر را با خود از اسپانیا آورده بودند که کنیسای آمستردام در طول نیم قرن دستکم دو حکم تکفیر مهم صادر کرد! شاید آزاداندیشی یهودیان همواره تنها در شرایط سختی و تنش می‌توانست وجود داشته باشد.

در سال ۱۶۴۰ جوان یهودی فرهیخته و پرتغالی‌الاصل به‌نام *اوریل آکوستا** در آمستردام رساله‌ای نوشت و در آن مسائل مربوط به جهان آخرت را مورد شک قرار داد**. یهودیان آمستردام که بیشتر با حامیان مسیحی خود رو در بایستی داشتند، از اوریل آکوستا خواستند تا پیش روی همگان از دیدگاه‌های خود برگردد. اما چگونه؟

بازرگانان و ثروتمندان یهودی آمستردام که *رامبراند* چهره‌های شاداب آنان را در تابلویی رسم کرده است، اوریل آکوستا را واداشتند که به منظور توبه در درگاه کنیسا بخوابد و شیوخ جماعت از روی بدن او بگذرند. اوریل آکوستا پس از این مراسم موهن توبه در ۱۶۴۷ نامه‌ای گزنده برای

---

* Uriel a costa

** یک نسخه از این رساله اخیراً پیدا و برای چاپ آماده است.

آنان نوشت و خودکشی کرد.(۱)

آکوستا زمانی که در پرتغال می‌زیست، کشیش جوانی بود که با اندیشه‌های یهود و به‌ویژه قبالا که گسترش شگفت‌انگیزی پیدا کرده بود، آشنا شد و پنهانی به دین یهود درآمد. وقتی دادگاه تفتیش عقاید بر روی او انگشت گذاشت، از پرتغال گریخت و به آمستردام رفت. او یهودیت را به تنهایی و پنهانی آموخته بود و وقتی با جامعهٔ یهودیان آزادانه به نشست و برخاست پرداخت، دریافت که دیدگاه‌های آنان با او تفاوت دارد. از این‌رو بود که با روحیهٔ خاصی که نوزایی بیدار کرده بود، به بحث و چالش پرداخت. او تکفیر شد و چندین سال در هلند و شمال آلمان سرگردان بود و سرانجام تقاضای بخشش کرد. برخی بر آنند که در کنیسای آمستردام برای پذیرش توبه‌اش، او را شلاق زدند و بعد در درگاه خواباندند. از اوریل آکوستا یک خودزندگینامه باقی ماند که در ۱۶۸۷ پس از مرگش چاپ شد.

آکوستا را از جملهٔ نخستین ناقدان مذاهب نهادینه‌شده می‌دانند. اخیراً پژوهشگران بر این باورند که آکوستا را پیش از دکارت باید پیشرو خردگرایی دوران روشنگری دانست. او بر این باور بود که نه مسیحی و نه یهودی، که یک انسان است.(۲)

در حدود سال ۱۶۵۰ گویی انفجار دیدگاه‌های رادیکال در میان یهودیان آمستردام رخ داده بود. آثار ***ابراهام کوهن هیررا**** (وفات ۱۶۳۵) پیش از دکارت به بحث پیرامون اسلوب می‌پردازد (پیش از رسالهٔ «سخنی پیرامون اسلوب» دکارت). آثار ***منشه بن ایسرائل*** نیز دربردارندهٔ مباحث جدی فلسفی و الهیات بود که مورد توجه دورادور اندیشمندان مسیحی قرار گرفته بود و نیز به دیدارهای نزدیک آنان با منشه‌بن‌ایسرائل انجامید و همهٔ اینها شرایط را برای انفجار دیدگاه‌های رادیکال در ۱۶۵۰ و پس از آن آماده ساخته بود.

یکی از افرادی که دیدگاه‌های رادیکال را به آمستردام آورد، دکتر ***خوان دو پرادو*** بود. پرادو، متولد ۱۶۱۲، نه سال در دانشگاه ***آلکالا*** درس خواند و دکترای طب و الهیات گرفت. او پیش از آن‌که تفتیش عقاید اسپانیا موفق به دستگیری او بشود، از آنجا گریخت. جرم او گرایش پنهانی به یهودیت بود. پرادو نیز پس از سرگردانی در کشورهای گوناگون به آمستردام رفت و با اسپینوزای جوان آشنا شد.

متفکر دیگر این دوران ***ایزاک لاپیرر***** بود. .او در ۱۶۵۵ کتابی به‌نام ***انسان‌های پیش از انسان*** نوشت. دولت هلند و الاهیون اروپا همگی او را به دلیل نظریه‌هایش که در تناقض با کتاب مقدس قرار می‌گرفت تکفیر کردند. لاپیرر کتاب خود را به یهودیان و کنیساهای آنان در هلند تقدیم کرد و در امضایش خود را «کسی که آرزو داشت یکی از شما بود» نامید. لاپیرر در این کتاب

---

* Herrea   ** Issac La Peyrère

مدعی شده بود که از ابتدای خلقت انسان‌هایی در این جهان وجود داشته ولی زندگی حیوانی می‌کرده‌اند و خدا آدم و یهودیان را آفرید تا بشر را از گمراهی نجات دهند. اسپینوزا به این کتاب دسترسی داشته و از آن در رسالهٔ خود نام برده است. اندیشمند دیگری به‌نام **ریبیرا*** نیز در محفل پرادو و اسپینوزا حضور داشت که او نیز به سرنوشت تکفیر دچار شد.(۳)

اما اسپینوزا که بود؟ او در ۱۶۳۲ در خانواده‌ای از یهودیان مهاجر اسپانیایی به‌دنیا آمد. به‌جز هاینریش گریتز در جلد پنجم *تاریخ یهودیان* که او را زادهٔ اسپانیا می‌داند،(۴) بیشتر زندگینامه‌ها او را متولد آمستردام می‌دانند. **ژنویوو بریکمن**** در کتاب ***یهودیگری اسپینوزا***** ضمن تأیید دیدگاه پژوهشگر دیگری به‌نام **فریدلاندر******، بر آن است که هیچ سند نوشته‌شده‌ای دال بر تولد اسپینوزا در هلند وجود ندارد و برعکس دلایل بسیار هست که اسپینوزا در سن شانزده سالگی اسپانیا را ترک گفته است. اسپینوزا در نامه‌ای به آ. بورگ می‌نویسد که شخصاً مراسم سوزاندن یک یهودی مشهور به یهودای وفادار را بر روی تل هیزم شاهد بوده و آن مرد مزامیر داوود می‌خوانده است.(۵) این پژوهشگران بر آنند که یهودی فوق اندیشمندی به‌نام ***دُن لوپ دو ورا******** مشهور به ***یهودای وفادار*** بود که در ***والادولید*** در ۱۶۴۹ سوزانده شده است. اسپینوزا در نامه‌ای دیگر اعتراف می‌کند که سنوز در جامعهٔ اکثریت هلند حل نشده زیرا به اسپانیایی که زبان مادری‌اش است، راحت‌تر می‌نویسد.

اسپینوزا فرزند ازدواج دوم پدرش بود ولی در شش سالگی مادرش را از دست داد. پدر او بازرگانی بود که چندان به امور روشنفکرانه توجه نداشت. اسپینوزا در مدرسهٔ مذهبی یهود کتاب مقدس، زبان عبری، تلمود و تفسیرها و نیز ادبیات اسپانیایی را فرا گرفت. مجموعهٔ عظیم آثار قبالا مورد علاقهٔ او بود و کتابخانهٔ او را پُر می‌کرد. اسپینوزا در پانزده سالگی نابغهٔ جامعهٔ خود و امید آیندهٔ آن به‌شمار می‌رفت. اسپینوزا به دانستن آثار اندیشمندان مسیحی نیز علاقه داشت و از این‌رو به فراگیری لاتین نزد معلمی هلندی به‌نام ***فان دن انده*** پرداخت. معلم هلندی او دارای افکار نوگرایانه بود و سرانجام به جرم شرکت در توطئه علیه پادشاه فرانسه در ۱۶۷۴ به دار آویخته شد. دختر زیبای این معلم هلندی نخستین عشق اسپینوزا بود اما با آمدن خواستگاران ثروتمند به اسپینوزا پشت کرد. ویل دورانت در این‌باره با طنز ویژهٔ خود می‌نویسد: «شکی نیست که قهرمان ما در همین هنگام فیلسوف شد».(۶)

زبان لاتین دنیای فیلسوفان یونانی را بر اسپینوزا گشود. او دیدگاه‌های دموکریتوس، اپیکور و لوکرسیوس و رواقیون را بیشتر می‌پسندید. فلسفهٔ اسکولاستیک مسیحی نیز مورد مطالعهٔ او

---

* Ribiera ** Geneviève Brykman *** La Judéité de Spinoza

**** Friedlander ***** Don Lope de Vera

قرار گرفت. آثار اندیشمند دلیر، **جوردانو برونو** نیز که سرانجام بر تل هیزم سوزانده شد، مورد توجه اسپینوزا قرار گرفت. ولی از همه بالاتر تأثیر دکارت، بنیانگذار اصالت اندیشه و ذهن بود.

سیر اندیشهٔ اسپینوزا خیلی زود در بیست‌وچهار سالگی پیش‌زمینهٔ تکفیر او از سوی کنیسای یهود را فراهم آورد. برخی از یهودیان بانفوذ که از تکرار رسوایی خودکشی اوریل آکوستا برای خود نگران بودند، کوشیدند او را سر به راه کنند و حتی پیشنهاد حقوقی سالیانه از سوی کنیسا به او شد به شرط آن‌که از بحث‌های خارج از چارچوب با جوانان خودداری کند و هر چندگاه خود را در کنیسا نشان دهد. ولی اسپینوزا نپذیرفت. یکی از متعصبان به جان او سوء قصدی ناموفق کرد ولی اسپینوزا از آمستردام بیرون رفت و نزد یکی از دوستانش پناه گرفت. سرانجام کنیسای آمستردام که بیشتر به موقعیت لغزان و حساس خود و نیز حق‌شناسی به مسیحیان هلند اهمیت می‌داد تا وفاداری به سنت دیرین مباحثهٔ آزاد در میان یهودیان اسپینوزا را به جرم کفر و الحاد تکفیر کرد، تا پیش از اوریل آکوستا هرگز در تاریخ یهود حکم تکفیر و اخراج از جامعه صادر نشده بود. متن تکفیرنامهٔ اسپینوزا چنین بود:

شیوخ مجمع روحانیون به این وسیله به اطلاع می‌رسانند که پس از آن که اطمینان حاصل شد که باروخ اسپینوزا دارای عقاید و اعمال ناشایستی است، نخست به طرف و مواعید گوناگون کوشش کردند تا او را از راه بد برگردانند ولی از هدایت او به راه راست عاجز شدند و برعکس روزبه‌روز اطمینان بیشتری پیدا کردند که وی عقاید کفرآمیز خطرناکی دارد و آن را با بی‌شرمی در میان مردم نشر و تبلیغ می‌کند و بسیاری از اشخاص قابل اعتماد و عادل در حضور اسپینوزای مذکور به این امر شهادت دادند. به همین جهت کاملاً مجرم شناخته شد. بنابراین مسئله کاملاً در حضور مجمع روحانیون مطرح شد و همه به اتفاق آراء رأی دادند که اسپینوزای مذکور را لعن و نفرین نمایند، و او را از قوم ایسرائل قطع و جدا سازند و با لعنت‌نامهٔ ذیل او را لعن و نفرین نمایند:

بنا به حکم فرشتگان و دستور اولیای دین، ما هم اعضای مجمع روحانیون در حضور کتاب مقدسی که ششصدوسیزده حکم دارد، باروخ اسپینوزا را لعن و تکفیر و تفسیق می‌کنیم و او را به همان نحو لعنت می‌نماییم که الیشع فرزندان را کرد و تمام نفرین‌های مذکور در سفر احکام را در حق وی جاری می‌سازیم و لعنت و نفرین باد بر او در شب و در روز، در خواب و بیداری، در حال دخول و خروج! خدا هرگز او را نبخشد و نپذیرد؛ آتش خشم و غضب خدا او را فراگیرد و تمام نفرین‌های مذکور در سفر احکام را بر او نازل کند. نام او را از آسمان‌ها بزداید! خدا او را به علت اعمال زشتش از تمام طوایف ایسرائل براند و نفرین سماوات را که در سفر احکام مذکور است بر او باز کند! و

تمام کسانی که به خدا ایمان آورده‌اند، آمرزیده شوند! به این وسیله به اطلاع می‌رسانیم که هیچکس نباید با او مکاتبه داشته باشد، هیچکس نباید به او خدمتی کند، هیچکس نباید با او در زیر یک سقف بنشیند، کسی نباید بیشتر از چهار ذراع به او نزدیک شود هیچ‌کس نزدیک نوشته‌ای راکه او املا کرده و یا به دست خود نوشته است، بخواند.(۷)

اسپینوزای جوان تنها ماند؛ راندهٔ ستم و خزیده به کنج انزوا. خواهران اسپینوزا با استفاده از حکم تفکیر، حق او بر ارث پدر را انکار کردند. اسپینوزا در عوض با استفاده از حق شهروندی کشور هلند ابتدا حق ارث پدری را در دادگاه به اثبات رساند و سپس آزادانه ارث پدری را به خواهران بی‌آزرم بخشید و دیگر هیچ سخنی از آنان به میان نیاورد تا زمانی که در وصیت‌نامه‌اش به رفتار زشت آنان اشاره کرد.

اسپینوزا با معلمی و حرفهٔ تراش‌دادن عدسی و در کمال قناعت به زندگی مرتب و تمیزی در حومهٔ لاهه پرداخت. در ۱۶۶۰ صاحبخانه‌اش به رانیسبورگ اسباب‌کشی کرد و اسپینوزا نیز به آنجا منتقل شد که امروز به خیابان اسپینوزا مشهور است. اسپینوزا با وجود تنهایی روحیه‌ای امیدوار و سرزنده داشت، به تحقیق و نوشتن می‌پرداخت و اندیشه‌هایی راکه دروازه‌های دوران روشنگری را بر روی بشر گشود، در همان اتاق زیرشیروانی تدوین می‌کرد. آناتول فرانس دربارهٔ او گفته است:

اگر ناپلئون مانند اسپینوزا عقل و هوش داشت، همچون او در یک زیرشیروانی به‌سر می‌برد و چهار کتاب تألیف می‌کرد.(۸)

اسپینوزا آرامش و وقاری داشت که به اطرافیان سرایت می‌کرد. عواطف سرشار او در کنار خرد استوارش از او شخصیت محبوبی برای دوستانش ساخته بود. او دیدگاه‌های خود را به کسی تحمیل نمی‌کرد و حتی مخالفانش در رویارویی با او حس احترام داشتند. اسپینوزا در امور سیاسی به وقت خود شجاع و به وقت خود محتاط بود. او حتی خود چاپ نوشته‌هایش را به تعویق می‌انداخت. چنان‌چه در زمان حیاتش تنها دو کتاب از او به چاپ رسید. اسپینوزا می‌گفت:

من می‌گذارم هر کس آن‌گونه که می‌خواهد زندگی کند و هر که میل دارد می‌تواند در راه نیکبختی‌اش بمیرد، به شرط آن‌که من هم اجازه داشته باشیم برای خاطر حقیقت زندگی کنم.

اسپینوزا با وجود تکفیر و تنهایی و اصرار دوستان مسیحی‌اش که بعضاً از میان بزرگان بودند،

به مسیحیت گرایش پیدا نکرد. آمد و رفت او با اندیشمندان مسیحی و تجلیل از حضرت عیسی او را از نقد مفهوم پسر خدا و تثلیث باز نداشت. شاید تودهٔ هیزم در حافظه‌اش، برای همیشه راه را به‌سوی مسیحی‌شدن را سدّ کرده بود. اسپینوزا عشق به خدا و آرامش درونی ناشی از آن را بدون تعلق به جمع مذهبی خاصی تجربه کرده بود. کارل یاسپرس دربارهٔ او می‌نویسد:

> ولی اسپینوزا با این که از میان قوم خود رانده شد و خویشان و هموطنانش از او دوری جستند، به خلاء نیفتاد بلکه آرامش خود را نگاه داشت و چنان‌که گویی هیچ واقعه‌ای روی نداده است، در قرارگاهی ایستاد که هر انسان متفکری می‌تواند به آن راه بیابد و هر شخصی که از خانواده و سنت خود جدا شده است، می‌تواند در آن خانه کند: قرارگاه یقین خردمندانه به واقعیت خدا.(۹)

اسپینوزا از اساس با مذهب تضادی نداشت. به‌ویژه، او هم به وحی معتقد بود و هم به خردگرایی در اندیشهٔ فلسفی. او همچنان به مطالعه در یهودیت و به‌ویژه قبالا ادامه داد و از آموزه‌های آنها در تدوین تعاریف الهیات خود سود جست.

پیشتر در همین کتاب پیرامون مفهوم جوهر، صفات و حالات جوهر گفتیم. تعریف اسپینوزا از خدا با پا پانتئیزم قبالایی منطبق بود و می‌توان گفت که او آموزه‌های قبالا را به گونهٔ شگفت‌انگیزی در چارچوب خردگرایی فلسفی گنجاند.

اسپینوزا نام خود را از **باروخ** به **بندیکت** تبدیل کرد. او در این تغییر نام حتی بار یهودی نام خود را حفظ کرد در حالی که می‌توانست نام‌های بسیاری که مورد پسند دنیای مسیحی بودند، برگزیند. بندیکت همان معنای باروخ یعنی متبرک را دارد.

اسپینوزا پس از تکفیر محفل دوستانش را حفظ کرد. و حتی جلساتی در حضور ربی‌ها و کشیش‌های علاقه‌مند به فلسفه داشت. پرادو نیز در این جلسه‌های مباحثه شرکت داشت. **هررا** با شاهکارش به‌نام ***پاکی آسمان*** بر روی اسپینوزا تأثیر بسیار داشت و اسپینوزا در کتاب اخلاق از آن سود جست. این محفل و مباحث آن نقش مهمی در استقرار روشنگری داشتند. **ریچارد اچ. پاپکین*** در مقالهٔ ***جامعهٔ یهود آمستردام***** از مجموعهٔ ***تاریخ فلسفهٔ یهود***، این نظر را مطرح می‌کند که نخستین جامعه یهودی که وارد مدرنیته شد و به خلق آن کمک کرد، جامعهٔ یهودیان آمستردام بود. در اصل می‌باید سهم همین محافل روشنفکر تکفیرشده را در صدر قرار داد! پاپکین می‌نویسد:

---

* Richard H. Popkin ** The Jewish Community of Amsterdam

جامعهٔ یهود آمستردام نخستین جامعه‌ای بود که با مدرنیته مواجه شد و به خلق آن کمک کرد. این اجتماع اهمیت همزیستی با همسایگان غیریهودی، مدارا و پذیرش روشنفکرانهٔ آنان را دریافته بود.(۱۰)

آثار اسپینوزا برای جامعه‌ای که طردش کرده بود، دو چیز متضاد را برای ابد به یادگار گذاشت: شرم و سربلندی! دو اثری که در زمان حیاتش چاپ شد، یکی ***اصول فلسفهٔ دکارت*** بود که نوشته‌ای درسی در شرح فلسفهٔ دکارت به روش ریاضی است و اثر دوم ***الهیات و سیاست*** است که بدون نام او منتشر شد. پس از مرگش رساله‌های ***اخلاق***، ***سیاست***، ***اصلاح فاهمه***، ***نامه‌ها*** و ***دستور زبان عبری*** همگی در یک جلد به چاپ رسیدند و در ۱۸۵۲ نوشته‌ای دربارهٔ ***خدا، آدمی و نیکبختی او*** پیدا شد که به چاپ رسید. دویست سال پس از مرگش در ۱۸۸۲ مردم هلند مجسمهٔ یادبودی برای اسپینوزا ساختند و از همهٔ کشورها شخصیت‌های مهمی برای پرده‌برداری از آن گرد آمدند. از جمله ***ارنست رنان*** در سخنرانی خود با کنایه به متن تکفیرنامهٔ اسپینوزا چنین گفت:

> خوار و زبون باد آن‌که هنگام عبور از اینجا به این چهرهٔ نجیب و متفکر ناسزا بگوید. سزای او همان جهل اوست که سزای همهٔ جاهلان است و قصد او در ادراک الوهیت بدترین کیفر است.
>
> این مرد، از روی این پایهٔ سنگی به تمام مردم جهان راه خوشبختی را نشان می‌دهد و هر که از این راه برود به آن خواهد رسید. سیاحان متفکر که در قرون آینده از اینجا خواهند گذشت، در دل خود خواهند گفت: شاید حقیقی‌ترین مظهر خدا در اینجا تجلی کرده است.(۱۱)

پیرامون فلسفهٔ اسپینوزا و تأثیر آن در روشنگری و اندیشه بشر، کتاب‌های بسیاری به‌ویژه از سوی مشهورترین فلاسفه و شارحان سه قرن اخیر نوشته شده‌است و بی‌شک تکرار این مقوله در این کتاب تازگی نخواهد داشت. اما یک مسئله جای کنکاش دارد و این‌که آیا به واقع اسپینوزا از یهودیان و یهودیت متنفر بود؟ آیا آنتی‌سمیتیزم در دنیای مدرن محق بود که از اندیشه‌های اسپینوزا، این اندیشمند یهودی سپر بلایی برای برهان‌های غیرعقلانی و اسطوره‌ای خود بسازد یا دیدگاه‌های نژادپرستانه را با تحریف اندیشهٔ کسی بال و پر دهد که مهری خردورزانه به نوع بشر داشت؟

در این که مسئولیت تاریخی سوء استفادهٔ آنتی‌سمیتیزم از اسپینوزا یکسره به دوش جامعهٔ یهودی آمستردام است ـ شکی نیست. اسپینوزا حتی با بزرگواری خردمندانه‌ای که در دنیای خودخواهی‌ها، منحصربه‌فرد می‌نماید، در صدد واکنش برنیامد و آن‌چه اظهار کرد دیدگاه واقعی صادقانه‌اش بود. اما او که خود نخستین پایه‌گذار روانشناسی مدرن به‌شمار می‌رود، به تبدیل

عشق به نفرت نگاهی علمی و فلسفی دارد و در رسالهٔ اخلاق می‌نویسد:

اگر احساس نفرت به چیزی که دوست داریم در وجود ما ریشه بگیرد بسی بیش از زمانی که آن چیز را دوست نداشته باشیم، دستخوش حالات متناقض می‌شویم. علاوه بر اندوهی که علت نفرت است، اندوه دیگری به دلیل دوست‌داشتن آن چیز در ما پدید می‌آید و در نتیجه چیز محبوب را با احساس اندوهی بس ژرف‌تر نگاه می‌کنیم. یعنی نفرتی بس بیشتر از آن زمانی حس می‌کنیم که اگر آن چیز را دوست نداشتیم و این نفرت به اندازهٔ همان عشق عظیم است.(۱۲)

چرا باید خود اسپینوزا را از چنین قاعده‌ای مستثنی بدانیم. آیا برای جوانی که از کودکی با عشق و پشتکار به آموختن و مطالعه در اصول مذهب خود پرداخته، بس گران نیست که در جوانی از میان خانواده، آشنایان و جامعه رانده شود؟ بی‌شک اسپینوزا آن‌قدر تسلط بر نفس و روح خود داشت که جلو تبدیل بخشی از عشق خود به یهودیت به نفرت را گرفت. او گنجینهٔ گستردهٔ آموزه‌های قبالا را به اندیشهٔ جهانی وارد کرد، هرگز مسیحی نشد، و حتی نام خود را از، باروخ به بندیکت تبدیل کرد و نه اسامی مسیحی رایج زمانه. از جمله آثار مهم او «دستور زبان عبری» است؛ زبانی که او را با اعماق تاریخ پیوند می‌داد. اسپینوزا با ژرف‌نگری فوق‌انسانی گناه ستمی که بر او روا داشته شد را بر گردن یهودیت نینداخت. اما این‌ها دلیل نمی‌شدند که فیلسوف آزاداندیش دیدگاه مستقل خویش را ارائه ندهد و پیرامون تاریخ و برخی دیدگاه‌های یهود سمتگیری انتقادی نداشته باشد. ناگفته نماند که اظهارنظرهای اسپینوزا در ***رسالهٔ الهیات و سیاست*** دربارهٔ تاریخ یهود، دیدگاه‌های بسیار فردی است و استوار بر تحلیل دقیق سیر تاریخ نیست. اما این نیز ویژگی مهم تمام نقادی‌هایی است که فیلسوفان مشهور پس از اسپینوزا در قرن هجدهم و نوزدهم از یهودیت به‌عمل آوردند. در فصل‌های آینده به آراء ناقدان الهیات در قرن هجدهم و نوزدهم خواهیم پرداخت.

نقد یهودیت و دیدگاه‌های یهودیان نزد اغلب این فیلسوفان به معنای آنتی‌سمیتیزم نیست. نه اسپینوزا یهودی‌ستیز بود و نه بعدها، هگل، کانت، فیخته، شلایرماخر، هاینه، نیچه و دیگرانی که دیدگاه خود را نسبت به تاریخ و آراء یهود بیان کردند. بسیار مهم است که همواره در نقادی یهودیت بتوانیم یهودی‌ستیزی را از بیان آراء فردی جدا کنیم. حتی تندترین منتقد یهودیت، برونو بائر (۸۲-۱۸۰۹) بر آن بود که باید هرگونه تبعیض به یهودیان را نفی کرد و انتقاد به آنان را باید از نفرت به آنان جدا کرد.

جولیوس کارل باخ در کتاب ***کارل مارکس و نقد رادیکال یهودیت*** نقادی یهودی‌ستیزانه را چنین تعریف می‌کند:

اگر انتقاد منجر به نفی حقی از یهودیان برای یهودی‌بودن بشود، انتقاد به یهودی‌ستیزی تبدیل شده است.(۱۳)

بنا به این تعریف، بی‌شک هیچ‌یک از شارحان اسپینوزا نمی‌توانند به استناد گفته‌های او دربارهٔ تاریخ یهود، یهودی‌ستیزی او را ثابت کنند. اغلب شارحان مدرن این فیلسوف نیز از این کار پرهیز دارند. یاسپرس می‌نویسد:

اسپینوزا به سبب یهودی‌بودن، تجربهٔ برکناری از اقوام و ملل دیگر را با خود داشت و رانده‌شدنش از میان قوم یهود به آن افزوده شد. سرنوشت او گویی نمونهٔ بی‌قرارگاهیی بود که مردمان امروزی زیر فشار اوضاع و احوال دچار آن می‌گردند و نشان‌دهندهٔ این بود که چگونه آدمی می‌تواند در همان حال نیز استقلال و آرامش درونی خود را حفظ کند. اسپینوزا به عنوان یهودی معروف شهرت دارد، گاه به عنوان یهودی عجیب، و گاه به عنوان یهودی نفرت‌انگیز. وقتی که دربارهٔ انگیزه‌ای ناشی از یهودی‌گری در اندیشه‌های فلسفی یا افکار سیاسی با اعمال روزانهٔ زندگیش سؤالی می‌کنیم، پرسشمان بی‌پاسخ می‌ماند. هرگز نمی‌گوید که خود را یهودی احساس می‌کند و این که از میان کدام قوم برخاسته است، برایش مسأله‌ای نیست و اصلاً مسأله‌ای با عنوان مسألهٔ یهودی نمی‌شناسد. داوریش در مورد تعقیب و آزار یهودیان همچون داوری مورخ بی‌طرفی است و این رویداد متأثرش نمی‌کند. البته آنچه را از نیمهٔ قرن نوزدهم به بعد به‌عنوان مسألهٔ یهود به معنی سیاسی امر پیدا شد نمی‌توانست حدس بزند.(۱۴)

یاسپرس سخن اسپینوزا دربارهٔ سرنوشت یهودیان را چنین جمعبندی می‌کند:

موسی در حالی که با خدا متحد بود، دولت عبرانیان را پدید آورد و حکومت کشور تنها به دست خدا بود و از این‌رو کشور خدا نامیده می‌شد ... و هر کس که به دین یهودی پشت می‌کرد، حق شهروندی را از دست می‌داد و به چشم دشمن نگریسته می‌شد. این وضع خاص تاریخی نتایج فوق‌العاده‌ای در بر داشت. رسوم و آداب روزانهٔ یهودیان نه‌تنها از رسوم و آداب اقوام دیگر جدا بود، بلکه به‌کلی به عکس آنها بود و بدین‌سان ناچار کینه‌ای نسبت به اقوام دیگر در دل‌های یهودیان ریشه گرفت. منشأ این کینه پایبندی به دین، آداب و رسوم و عبادت یهود تلقی می‌شد. نتیجه این شد که اقوام دیگر کینهٔ یهودیان را با کینه پاسخ دادند و خود این امر سبب شدت بیشتر کینهٔ یهودیان به اقوام دیگر گردید. ولی اسپینوزا معتقد است که در زمان او وضع یهودیان دگرگون شده است. از زمانی که دولت یهودیان از میان رفته است، تنها دین مایهٔ اتحاد آنان است و

امروز دیگر چیزی ندارند که سبب تفوق خود بر اقوام دیگر بدانند. با این همه طی قرن‌های متمادی به هستی خود ادامه داده‌اند. چرا؟ سبب این امر معجزه نیست بلکه از همهٔ اقوام به نحوی کناره گرفته‌اند که کینهٔ همه را نسبت به خود برانگیخته‌اند و نشانهٔ این کناره‌گیری تنها رسوم و آدابشان نیست که به کلی به عکس رسوم و آداب دیگران است. بلکه ختنه نیز نشانهٔ جدایی ایشان از اقوام دیگر شده است. اسپینوزا می‌گوید موضوع ختنه چنان موضوع مهمی است که اطمینان دارم این قوم را همیشه نگاه خواهد داشت.(۱۴)

اسپینوزا از رویدادهای اخراج یهودیان از اسپانیا و پرتغال نتیجه می‌گیرد که کینهٔ اقوام دیگر علت دوام یهودیان است. در اسپانیا پس از آن که پادشاه، یهودیان را مجبور به مسیحی‌شدن کرد به آنان حقوقی مساوی مردم اسپانیا داد و آنان نیز با مردم اسپانیا درآمیختند و نشانی از آنها باقی نماند ولی در پرتغال حتی پس از مسیحی‌شدن، امکان رسیدن به مقام‌های بالای کشوری را نداشتند. اسپینوزا تز برگزیدگی قوم یهود را قبول نداشت و تنها این مفهوم را در چارچوب رفاه مادی یهودیان می‌پذیرفت. زیرا تنها از این دریچه قومی می‌تواند برتر از اقوام دیگر باشد وگرنه از نظر فهم و فضایل نمی‌توان ادعا داشت که خدا قومی را از میان دیگر قوم‌ها برگزیده است.

اسپینوزا در مجموع نه با یهودیان مخالفت داشت و نه با مذهب یهود. مسئلهٔ او اقتدار کنیسای یهودیان و جزم‌های تحمیلی از سوی آنان بود و زنگ‌های خطری شد تا یهودیان به خود آیند و از زمانه و پیشرفت‌های جبری آن عقب نمانند.

اعتقاد اسپینوزا به آزادی اندیشه، ویژگی ذاتی اندیشهٔ دوران روشنگری بود. هر انسانی باید در اندیشیدن و بیان اندیشهٔ خود آزاد باشد. به‌زودی انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) نشان داد که مسئلهٔ مهم دوران، احقاق آزادی فرد بوده است.

پی‌نوشت

۱- ویل دورانت. تاریخ فلسفهٔ غرب. ترجمهٔ عباس زریاب خویی. خوارزمی. ۱۳۵۱. ص ۲۰۸.

2- Richard H. Popkin. The Jewish Community of Amsterdam. History of Jewish Philosophy. Routledge. 1997. P603.

3- Ibid. P603-607.

4- Heinrich Graetz. History of the Jews V5. P86.

5- Genevieve Brykman. La Judéité de Spinoza. Presses Universitaires de France.

۶- ویل دورانت. تاریخ فلسفهٔ غرب. ص ۲۱۰.

۷- همان‌جا. ص ۲۱۴ و ۲۱۵.

۸- همان‌جا. ص ۲۱۹.

۹- کارل یاسپرس ـ اسپینوزا. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. طرح نو. ۱۳۷۵. ص ۱۵۱.

10- Richard H. Popkin. The Jewish Community of Amsterdam. P610.

۱۱- ویل دورانت. تاریخ فلسفهٔ غرب. ص ۲۷۶.

۱۲- نگاه کنید به: باروخ اسپینوزا. رسالهٔ اخلاق. دکتر محسن جهانگیری. مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۶۴. ص ۱۶۸.

13- Julius Karlebach. Karl Marx and Radical Critique of Judaism. Routledge. 1978. P6.

۱۴- کارل یاسپرس. اسپینوزا. ص ۱۵۳.

۱۵- همان‌جا. ص ۱۵۴.

نمایه